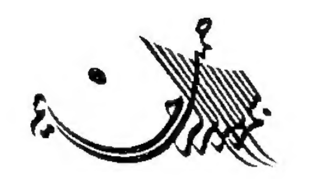

المرجع
في تاريخ علم الكلام



ترجمات (٣٤)



تحرير: زابينه شميتكه
أستاذة تاريخ الفكر الإسلامي - جامعة برينستون

ترجمة: الدكتور أسامة شفيع السيد
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

تقديم: العلامة حسن الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

(٢)



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

المرجع في تاريخ علم الكلام
المحررة: زابينه شميتكه
ترجمة: الدكتور أسامة شفيع السيد

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
شميتكه / زابينه (محررة)، السيد/ أسامة (مترجم)
المرجع في تاريخ علم الكلام، زابينه شميتكه (محررة)، أسامة شفيع السيد (مترجم)
١٣٤٤ ص، (ترجمات؛ ٣٤)
١. علم الكلام الإسلامي. ٢. الفرق الإسلامية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-668-9





هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية والقانونية لكتاب:

The Oxford Handbook of Islamic Theology
Edited by Sabine Schmidtke
Publisher: Oxford university press, 2016

القسم الثاني

التفاعل الفكري بين المذاهب الكلامية

(نماذج أربعة)



الفصل الحادي والعشرون

مذهب المناسبة [الكونية] [أو فكرة الاقتران بين الظواهر]

أولريش رودولف

المناسبة (Occasionalism)[1] هي النظرية التي تؤكد طلاقة القدرة الإلهية بنفي كلِّ علاقة سببية طبيعية، وعزو كلِّ مسبَّبٍ في العالم إلىٰ الله مباشرة[2]. وهي بهذا سمة مائزة -إن لم تكن فارقةً- للكلام السني عن مذاهب المعتزلة، والشيعة، والفلسفة الإسلامية، وعدٍّ عن التراث الفكري غير الإسلامي. علىٰ أن إمعان النظر يدل علىٰ أن الأمر أكثر تعقيدًا مما يبدو، فليس كل متكلمي السنة يجنحون إلىٰ القول بالمناسبة، ولا كل من قال بها من المفكرين كان مسلمًا سنيًا، فقد بدأ تاريخ هذه النظرية في مناقشات المعتزلة في القرن الثالث/التاسع، ثم استمر بعد ذلك في سياقات إسلامية مختلفة. وكذلك فقد عُمِّرت زمنًا في أوربا، واستمرت

(١) تُرجم هذا المصطلح في «موسوعة لالاند الفلسفية» إلىٰ (الظرفية)، وفي «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية بالقاهرة إلىٰ (مذهب المناسبة)، وجاء في شرحه (رقم ٩٢٤): «المناسبة ظرف يهيئ لحدوث نتائج معينة. ومذهب المناسبة قال به مالبرانش (١٧١٥م)، ويتلخص في أن المخلوقات وأفعالها مجرد مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرىٰ يفعلها الله، وقد سبق إليه أبو الحسن الأشعري». والكلمة المقابلة في الاستعمال الإسلامي هي «الاقتران» أو «جريان العادة»، وهي تجمل معنىٰ المقولة المشهورة في علاقة الأسباب بمسبَّباتها: «عندها، لا بها». وقد آثرنا استخدام كلمة (المناسبة) غالبًا طيلة هذا الفصل متابعةً للأصل الأجنبي، ثم عدلنا إلىٰ مصطلح (الاقتران) عند الحديث عن الغزالي خاصة؛ مراعاة لمصطلحه الذي بدأ به المسألة السابعة عشرة من كتابه «تهافت الفلاسفة»، التي حظيت بتحليل مسهب في المبحث الأخير. (المترجم)

(٢) أود أن أشكر جيمس ويفر (James Weaver) علىٰ تعليقاته القيمة علىٰ مسودة هذا الفصل.

علىٰ نحو يلفت الانتباه؛ وذلك أنها لما قُدمت ثمة في القرن الثالث عشر الميلادي من خلال الترجمة اللاتينية لكتاب **«دلالة الحائرين»**، لموسىٰ بن ميمون (توجد الفقرات المتصلة بهذا الموضوع في دلالة: ١٣٩. ٢٢-١٤٢. ٢ من الترجمة الإنجليزية. ٢٠٠-٣ و١٤٤. ١-١٤٨. ٦ من الترجمة الإنجليزية. ٢٠٦-١٢؛ وانظر في تحليل هذا النص: تشفارتس Schwarz ١٩٩١-٢) = قام بنقلها طائفة من المؤلفين المَدْرَسيين (scholastic authors) (علىٰ الرغم من اعتراضهم عليها)، ثم حظيت برواج كبير في القرن السابع عشر الميلادي، عندما تبنتها الفلسفة الديكارتية وفصَّلت القول فيها، إلىٰ أن حملت اسمها الحالي.

ولا سبيل -بيقين- إلىٰ دراسة هذا التاريخ كله في هذا الفصل. نعم، لنشوء مذهب المناسبة الأوربي جذورُه التاريخية في مذهب الاقتران الإسلامي (بيرليه Perler ورودولف ٢٠٠٠: ٢٤٥-٥٨)، ولكنه أمر خارج عن موضوع هذا الكتاب. ويسع من كانت له عناية من القراء بهذا الجزء من تاريخ هذا الموضوع أن يرجع إلىٰ بعض الكتب التي تعالجه، والتي سيرد ذكرها لاحقًا، فهي تسوق كل المعلومات الضرورية عن مذهب المناسبة في أوربا، سواءٌ في تاريخه علىٰ العموم (شبخت Specht ١٩٧١، b١٩٧٢، ١٩٧٢-٣، ١٩٨٤؛ رادنرRadner ١٩٩٣؛ نادلر Nadler ١٩٩٦؛ بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ١٢٧-٢٤٤)، أو في الحديث عن بعض الشخصيات التي كان لها إسهام كبير؛ كرنيه ديكارت Rene Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠؛ انظر: شبخت a١٩٧٢؛ جاربر Garber ١٩٩٣؛ نادلر ١٩٩٤)، وأرنولد جولنكس Arnold Geulinxc (١٦٢٤-٦٩؛ انظر: دو لاتر de Lattre ١٩٦٧)، ولويس دي لا فورج Louis de La Forge (٣٤٨) (١٦٣٢-٦٦)؛ انظر: نادلر b١٩٩٣، ١٩٩٨)، وأكثرهم أهمية نيقولا مالبرانش (Nicolas Malebranche) (١٦٣٨-١٧١٥؛ انظر: نادلر a١٩٩٣).

علىٰ أن هذا الفصل سيقتصر علىٰ الموروث الإسلامي، بل إنه لا يسعه -في هذا السياق نفسه- إلا أن يكون قصير الخُطىٰ؛ لأن البحث الجاد لم يزل مقصورًا -إلىٰ الآن- علىٰ المراحل الأولىٰ لظهور مذهب الاقتران الإسلامي؛ أي منذ نشأته إلىٰ القرن الخامس/الحادي عشر؛ ولذلك سيتركز حديثنا علىٰ هذه الفترة،

فنعرض في **المبحث الأول** للكيفية التي تهيأت بها أصولُ نظرية الاقتران طبقةً بعد طبقة في مناقشات المعتزلة المتطورة في القرن الثالث/التاسع، ومطالع القرن الرابع/العاشر. ثم نبين في **المبحث الثاني** أن أبا الحسن الأشعري (ت. ٣٣٣/ ٩٣٥) هو الذي أتم هذه النظرية، وصاغها في صورتها النهائية. وسنتوفر في **المبحث الثالث** علىٰ درس التطورات اللاحقة، التي قام به بعض متكلمي الأشعرية من أواخر القرن الرابع/العاشر، والقرن الخامس/الحادي عشر، وسوف نصرف جُلَّ عنايتنا فيه إلىٰ المسألة السابعة عشرة الشهيرة من كتاب **«تهافت الفلاسفة»**، التي توسع فيها أبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١) في مناقشة نظرية الاقتران [المناسبة]، وإشكالية السببية إجمالًا، كما أننا سنعرض أيضًا لبعض شروح **«التهافت»** المتأخرة، التي وضعها مؤلفون من القرن السادس/الثاني عشر، والتاسع/الخامس عشر.

(١)
أصول نظرية المناسبة في القرن الثالث/التاسع ومطالع القرن الرابع/العاشر

لقد كان ظهور نظرية المناسبة ثمرة سلسلة طويلة من المناقشات الكلامية، التي حوت طائفة كبيرة من الأدلة وجوانب النظر، وإن كان معظمها يتمحور حول موضوع واحد أساسي، وهو السؤال عن المقصود بطلاقة القدرة الإلهية (God's omnipotence). والحق أن هذا الأمر ليس موضع خلاف بين المسلمين، الذين يعتقدون أن الله مطلقُ القدرة؛ إذ يقرؤون في القرآن: **«والله علىٰ كل شيء قدير»** (القرآن: ٢: ٢٠، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، مع آيات أخرىٰ). ومع ذلك، ظهر أناس وجماعات في العصر الإسلامي الباكر لا يؤمنون بهذه العقيدة. ومن هؤلاء من أُطلق عليهم اسم «الدهرية»، وهم الذين يأخذون في علم الكونيات بالآراء ذات الأصول الهلينستية، ويُتهمون لذلك بالقول بقِدم العالم. وفي رأيهم أن

العالم ليس من صنع الله، ولا أن الله خَلَقَه من عدم، ولكنّ له نظامًا جوهريًّا، ذاتيًا، طبيعيًّا، دائمًا، لا يعتمد علىٰ قوة أي سبب خارجي أو فَعَاليَّتِه (فان إس ١٩٩١-٧: iv. ٤٥١-٥)؛ ولذلك أنكروا وجود خالقٍ مطلقِ القدرة، بل إنهم ذهبوا إلىٰ أن فكرة «طلاقة القدرة الإلهية» غيرُ صحيحة، وأنها تنطوي علىٰ مناقضة، وعلىٰ إشكالية كبيرة من الوجهة النظرية. وقد أوردوا -طلبًا للبرهنة علىٰ ذلك- طائفة من الأسئلة المعقدة، التي تعيَّن علىٰ المفكرين المسلمين الجوابُ عنها، دفاعًا عن عقيدتهم (فان إس ١٩٧٥-٦).

ومن هذه الأسئلة ما جاء في كتاب يرجع إلىٰ القرن الثالث/التاسع، عنوانه **«سر الخليقة»** (سر)، ينسب إلىٰ رجل يُقال له بلينوس [الحكيم] (Apollonios) (انظر: ڤيسر Weisser ١٩٨٠)، وحاصله: هل يستطيع إلهكم **«الذي هو علىٰ كل شيء قدير»** أن يخلق إلهًا آخر يشبهه؟ فإذا لم يكن قادرًا علىٰ ذلك، فهو الدليل علىٰ أن قدرته غير مطلقة، وأن وصفه بطلاقة القدرة غير صحيح. لقد يبدو أن في هذا الدليل دهاء، ولكنه لا يثبت علىٰ التمحيص، وبوسع المتكلمين المسلمين أن يدحضوه -وقد فعلوا- بضرب من الاستدلال العقلي، وذلك بأن يقال: إذا سلمنا أن الله يخلق شيئًا ما، فلا يمكن أن يكون خلقُه مُشْبِهًا له؛ لأن الله غير مخلوق، فلا يمكن أن يقارَن بمخلوق، ولا أن يشبهه (سر، ٦٨. ٥-٨؛ وانظر: المختصر الألماني لڤيسر ١٩٨٠: ٨٣؛ وانظر للوقوف علىٰ المزيد من الأدلة الواردة في المصادر العربية: بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٢٦-٧).

وثمة سؤال آخر أصعب جوابًا مما تقدم، وقد ورد بصيغ متنوعة، منها: هل يستطيع الله أن يُدخل العالم كله من سماواته وأرضه في حبة خردل؟ أو في بيضة؟ فإذا لم يكن ذلك مقدورًا له، فلا ينبغي أن يوصف بأنه «مطلق القدرة». والظاهر أن هذا الدليل أحرج المتكلمين المسلمين؛ إذْ لم يستطيعوا أن يُجمعوا علىٰ جواب مقنع، وإنما اختلفت أجوبتهم اختلافًا بيِّنًا: فأنكر قوم قدرة الله علىٰ ذلك (انظر هذه الآراء في: الأشعري، مقالات، ٥٧٢. ١٢-١٥؛ الماتريدي، توحيد، ٢٠١. ٤-٧)، وأثبتها آخرون. ومع ذلك، لم يجمع المثبتون علىٰ أدلة واحدة فيما ذهبوا إليه (الماتريدي، توحيد، ٢٠١. ١١-١٢؛ الكُليني، أصول،

١: ١٠٢. ١٠ وما بعدها؛ ابن بابويه، توحيد، apu٧٧. -٧٨. ٣؛ سر، ٦٩١-٥؛ وانظر: بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٢٧-٨).

وتكمن الإشكالية في هذا السؤال في أنه لا يتعلق بالمنطق، ولكن بالطبيعة؛ ولذلك استلزم الجواب عنه نوعَ معرفة بالمسائل الطبيعية. وبعبارة أخرىٰ: ظهرت حاجة المتكلمين إلىٰ تحصيل بعض العلم بالعناصر المادية للخلق، وبتفاعلاتها، وبكيفية اتصالها بأفعال الله في العالم. وكان من ثمرة ذلك أن أصبحت البنية الطبيعية لهذا العالم أحدَ أهم موضوعات علم الكلام في القرن الثالث/ التاسع. وقد عرفنا أن المفكرين المسلمين دأبوا -لذلك العهد- علىٰ بحثه، وأنهم ذهبوا في أمره أيديَ سَبَا، واتخذ كلٌّ لنفسه رأيًا ومذهبًا (فان إس ١٩٦٧-٨؛ دناني Dhanani ١٩٩٤؛ فـــان إس ١٩٩١-٧: iii. ٣٧-٤٤، ٦٧-٧٤، ٢٢٤-٤٤، ٣٠٩-٦٩؛ iv. ٤٥٩-٧٧، ومواضع أخرىٰ). فبعض هذه الآراء طواه النسيان، وبعضها ذاع وانتشر بمرور الزمان، كالذي وقع خاصةً للمفكر المعتزلي الكبير أبي الهذيل (ت. ٢٢٧/ ٨٤٢)، الذي لم تضَع آراؤه في الطبيعة وفي طلاقة القدرة الإلهية إطارًا مفاهيميًّا لكثير من المناقشات اللاحقة فحسب، وإنما بدا -فيما بعد- أنها تمثل الخطوة الأولىٰ نحو نظرية المناسبة.

(أ) أبو الهذيل (ت. ٢٢٧/ ٨٤٢)

لقد جنح أبو الهذيل -فيما يتعلق بالبناء الطبيعي للعالم- إلىٰ المذهب الذري (atomism)، متأثرًا بذلك نهج مفكر معتزلي آخر، يدعىٰ مُعَمَّرًا (فان إس ١٩٩١-٧: iii. ٦٧-٧٤)، غير أن نظرية أبي الهذيل كانت أكثر تفصيلًا من نظرية هذا الأخير، وأكثرَ جذبًا بكثير. وعنده أن كل مخلوق يتكون من جواهر [أجزاء مفردة لا تتجزأ] (atoms) وأعراض (accidents). فالأولىٰ تمثل معظم جوانبه الجِسمية الأساسية، كمادته وامتداده، والأخرىٰ هي خصائصه الطبيعية الثانوية، كلونه، وثخانته (أو رقته)، وحركته (أو سكونه)، وحياته (أو موته)، إلخ. ومع ذلك، ليس لشيء من هذه المكونات وجود مستقل.

ولا تعد الجواهر والأعراض -في نظرية أبي الهذيل- هي العناصر الأولية للوجود بالمعنىٰ الكوني، كما أنها لا توجد منفصلة، ولا مستقلة، وإنما تُكسىٰ

حُلة الوجود عندما يخلق الله كيانًا جسديًا (corporeal entity) من عدم، واهبًا إياه طائفة من الجواهر والأعراض (فان إس ١٩٩١-٧: iii. ٢٢٤-٩؛ وانظر: دناني ١٩٩٤: ٣٨-٤٣؛ بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٣٠-١). والحاصل أن الله يمكن أن يخلق الأشياء بصور مختلفة، فله الحكم -وهو له أبدًا- في أن يخلق أشياء علىٰ صورة معينة من الجواهر والأعراض، التي يريد أن يهبها إياها. وهذا ينتهي بنا إلىٰ القضية الثانية، وهي مسألة طلاقة القدرة الإلهية؛ وذلك أن القول بأن الله يجمع بين الجواهر والأعراض كيف شاء يبعث علىٰ السؤال عما إذا كانت أفعاله تَحدُّها حدود، أو تحكمها قواعد.

وقد ذاعت شهرة جواب أبي الهذيل عن هذا السؤال، إذ رَوَىٰ عنه كثيرٌ من المؤلفين اللاحقين أنه كان يجوِّز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتًا كثيرة، من غير أن يَحدث انحدار وهبوط، وأن يجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق (الأشعري، مقالات، ٣١٢. ١٠-١٣)، بل جوَّز الجمع بين المتناقضات؛ كالفعل المباشر والموت، والخرس والكلام، والبصر والعمىٰ (الأشعري، مقالات، ٣١٢. ١٣-٣١٣. ٢؛ وانظر: عبد الجبار، المغني، ٩: ١٢. ١٣-١٧).

وربما سبق إلىٰ الوهم -استنادًا إلىٰ هذه الأمثلة- أن لأبي الهذيل نزوعًا إلىٰ القول بنظرية المناسبة، فبوسعه أن يصرح -مثلًا- بأن الله يُنفِذ دومًا قدرته المطلقة بما يُمضيه في كلٍّ حين في الخلق (كما في مثال الحجر السالف) من تحقق اجتماع الجواهر والأعراض فيها (كسقوط الحجر أو تعلقه في الجو). لكن أبا الهذيل لم يَنْحُ هذا المنحىٰ، فقوله بطلاقة القدرة الإلهية لا يعني المصير إلىٰ أن الله هو الفاعلُ الأوحد في خلقه، المحيط بما عداه، وإنما هو استدلال **نظري** علىٰ أن الله **يمكن** أن يفعل أي شيء، وأنه **يمكن** أن يوجد ما شاء من الآثار [المسبَّبات] (وإن كانت غير متوقَّعة) متىٰ شاء. أما في واقع الأمر، فالله لا يُعمل قدرته المطلقة علىٰ الدوام، ولكنه منح خلقه -وخاصة الإنسان- بعض القدرة، فيسَّر لهم بذلك أن يفعلوا بأنفسهم، وأن يُنتجوا الآثار السببية الخاصة بهم. ومن قول أبي الهذيل أيضًا أن الإنسان قادر علىٰ أن يفعل (في نفسه) و(في غيره)، بل

قادر علىٰ إنتاج الآثار الثواني (secondary effects) [المتولِّدات]، وهو ما عبرت عنه **نظرية التوليد** الشهيرة، التي تعني أن الفعل الأول الذي يوقعه إنسان ما (كرمي سهم مثلًا) يمكن أن يولِّد أثرًا ثانيًا في شخص آخر (يجرحه، أو حتىٰ يميته) (جيماريه Gimaret ١٩٨٠: ٢٥-٦، ٣٨-٩). وتبدو آراؤه فيما سوىٰ الفعل الإنساني أقل وضوحًا، فلا نعلم كيف فسر سيرورة الأحداث في البيئة المحيطة، التي تسمىٰ عادةً في عصرنا بالطبيعة، والأشبه أنه قال بوجود نوع من «الاستقلال» فيها (علىٰ معنىٰ أنها لا تعتمد اعتمادًا دائمًا علىٰ الفعل الإلهي)؛ لأنه ذهب إلىٰ أن الجواهر وأكثرَ الأعراض متىٰ خُلقت، فهي قارَّة [باقية] (فان إس ١٩٩١-٧: iii. ٢٣٢-٣؛ دناني ١٩٩٤: ٤٤-٧).

من أجل ذلك لا يمكن أن نعزوَ إلىٰ أبي الهذيل القولَ بنظرية المناسبة، وإنما غاية الأمر أن له أفكارًا وآراءً حملت بعض المتكلمين مِن بعده علىٰ وضع تصور مفاهيمي لهذه النظرية. ولم يتحقق هذا التصور دفعة واحدة، ولكنه كان ثمرةَ تطورات أسهم فيها طائفة من المتكلمين إسهامًا مهمًّا. ولما كانت معظم المصادر الأولية من هذه الفترة مفقودة، فقد أمسىٰ محالًا -للأسف- أن نتصور جميع تفصيلات هذه العملية [هذا التطور]، ولكننا نستطيع -علىٰ الأقل- أن نسمي نفرًا من أهمِّ من أسهم فيها من المتكلمين.

(ب) خلفاء أبي الهذيل

من هؤلاء: صالح بن أبي صالح (توفي تقريبًا ٢٤٥/ ٨٦٠)، الذي عُرف فيما بعد بصالح قُبة (فان إس ١٩٩١-٧: iii. ٤٢٢-٨؛ بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٣٨-٤١). ولنا أن نقطع أنه لم يكن أهم مفكر في جيل المعتزلة الذي تلا أبا الهذيل وإبراهيم النظام، ولكن آراءه في الأفعال الإنسانية، أو بالأحرىٰ في حدود الأفعال الإنسانية، تكشف عن سمات مهمة وأصيلة، كان لها أثر بعيد في علم الكلام بعد ذلك.

وقد ذهب -كأبي الهذيل، وكثير من المعتزلة- إلىٰ أن الإنسان قادر علىٰ أن يفعل في نفسه. ولكنه زاد قيدًا مهمًّا خالف به عن مذهب الشيخ، فقال: إن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه (الأشعري، مقالات، ٤٠٦. ٦؛ وانظر الترجمة

الألمانية للفقرة كلها في: فان إس ١٩٩١-٧: vi. ٢٠٨، رقم ٩)، ويعني ذلك أنه غير قادر علىٰ أن يفعل في غيره، ولا أن ينتج الآثار الثواني (المتولِّدات)، فلا تأثير له في شيء مما يقع (خارجًا) عنه، وإنما تحدث الآثار **عند فعله**، لا به (الأشعري، مقالات، ٤٠٦. ٧)، فليس هناك علاقة سببية بين أفعالنا وما ظنه أبو الهذيل مسبَّباتها، وليس لهذه المسبَّبات من سبب -فيما يرىٰ صالح قبة- سوىٰ الله.

ثم إنه ضرب أمثلة، يشرح بها مقالته، فذكر أن ما حدث عند الفعل، كذهاب الحجر عند الدفعة، والألم عند الضربة، فالله خالقٌ له (الأشعري، مقالات، ٤٠٦. ٦-٨؛ وانظر: جيماريه ١٩٩٠: ٤٠٢-٣)، وذهب إلىٰ أنه جائزٌ أن يحرق الله إنسانًا بالنار، ولا يألم، بل يخلق فيه اللذة (الأشعري، مقالات، ٤٠٦. ١٣-١٤؛ وفي هذا إلماح إلىٰ قصة إبراهيم في القرآن؛ انظر: القرآن ٢١: ٦٨-٩)، وجائزٌ أن يضع العلم مع الموت (الأشعري، مقالات، ٤٠٦. ١٤-١٥، ٥٦٨. ١٢-١٣؛ عبد الجبار، المغني، ٩: ١٣. ٥-٦). ويبدو أن المقصود بهذا المثال الأخير صيانة الاعتقاد الديني المتعلق بتذكر المذنبين خطاياهم، حين يُعذبون في القبر (فان إس ١٩٩١-٧: iii. ٤٢٧).

وقد مر كثير من هذه الأمثلة في كلام أبي الهذيل، غير أن صالحًا خالفه مخالفةً تامةً في فهمها وفي تفسيرها. فهي عند أبي الهذيل تدل **نظريًّا** علىٰ قدرة الله تعالىٰ علىٰ إيجاد ما يريد (وهو يرىٰ -مع ذلك- أن معظم هذه الأشياء من فعل الإنسان). وهي عند صالح تدل علىٰ ما يفعله الله تعالىٰ **واقعيًّا** (لأن الإنسان لا يستطيع فعله بنفسه). وبعبارة أخرىٰ: بينما جلَّىٰ أبو الهذيل فكرة طلاقة القدرة الإلهية، أصر صالح علىٰ فكرة قَصْر السببية الفعالة علىٰ الله، وهو المفهوم الذي أصبح -لاحقًا- عنصرًا حيويًّا في نظرية المناسبة.

وثاني المتكلمين الذين يتعين ذكرهم في هذا السياق هو: أبو علي الجُبَّائي (توفي بعد ٣٠٣/ ٩١٥)، شيخ المعتزلة البصريين الشهير في نهاية القرن الثالث/ التاسع، ومطلع القرن الرابع/العاشر (انظر في آراء الجبائي عمومًا: فرانك Frank ١٩٧٨، وفي إسهامه في نظرية المناسبة: بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٤١-٦)، الذي

خالف صالحًا، فذهب مذهب أبي الهذيل في القول بقدرة الإنسان علىٰ الآثار الثواني، بل إنه أتم هذه المقالة بتحليل مفصَّل للإشكالية في مجموعها، أفضىٰ به إلىٰ تحديد ستة أنواع مختلفة للتوليد (جيماريه ١٩٨٠: ٣٩-٤٤). ولكنه أنكر -من جهة أخرىٰ- كلام أبي الهذيل فيما يتعلق بما يقع في العالم حولنا من أحداث (أي في الطبيعة باصطلاحنا)، وصاغ -في سبيل ما تغياه من شرح هذه الأحداث شرحًا متماسكًا- نظرية جديدة، أصبحت بالغة التأثير في قابل الأيام.

وقد أسلفنا أن تفسير أبي الهذيل للأحداث الواقعة في العالم غير واضح وضوحًا تامًّا (أو لعله لم يبلغ من الأهمية بحيث تتوفر الهمم علىٰ نقله بوضوح). فهو يقول بديمومة وجود الجواهر وغالبية الأعراض، وإن لم يصغ نظرية متسقة عن كيفية تفاعلها، وما ينشأ عن ذلك من إسهامها في السيرورة «الطبيعية» للحوادث (فان إس ١٩٩١-٧:iii. ٢٣٢-٤٤). وعلىٰ خلاف ذلك، كان رأي الجبائي في هذا الموضوع بالغ الدقة، فقد ذهب - باختصار- إلىٰ أنه لا شيء مما يقع في هذا العالم (ما عدا الأحداث المتولدة عن فعل الإنسان) يمكن أن يُعد أثرًا للأسباب «الطبيعية» (بالمعنىٰ العِلِّي للسبب)، بل كل ذلك من صُنْعِ الخالق نفسه.

وأبان عن مذهبه بطائفة من الأمثلة الموضِّحة: فالله هو الذي يخلق فينا الشِّبع حين نأكل (عبد الجبار، المغني، ٩: ١٠٩. ٦-٧؛ ١٥: ٣٥٣. ١٥)، وهو الذي يخلق الحُمرة في وجوهنا عند الخجل، والصفرة عند الوجل (عبد الجبار، المغني، ٩: ٦١. ٩-١٠)، وهو الذي ينبت الزرع المبذور، ويخلق الولد من وقوع الجماع بين أبويه (عبد الجبار، المغني، ٩: ٤٣. ٣؛ وانظر: ٨: ٣٣. ٧)، بل هو الذي يخلق الموت في جسم القتيل (عبد الجبار، المغني، ٩: ١٠٩. ١٨-٢٠). وكل ذلك يقع مطردًا بإرادة الله، لا بالضرورة. ولما كان الله قد أجرىٰ العادة (عبد الجبار، المغني، ١١: ٤٣. ١) بربط بعض الأشياء ببعض علىٰ نحو مطرد، فإنه يخلق عند فعلنا الأثرَ المعين المطابِقَ عادةً لهذا الفعل (انظر: عبد الجبار، المغني، ٩: ١٠٩. ٤-١١).

ولا شك في أن هذه الأمثلة تشبه أن تكون مصيرًا إلىٰ القول بنظرية المناسبة؛ وذلك أن اعتبار الله سببًا مباشرًا لجميع الأحداث «الطبيعية» في العالم، وتفسيرَ الاطراد في العالم الطبيعي بأنه من جريان العادة (God's habit)، كلٌّ ذلك يمثل عناصر مذهبية أُريحت رائحةَ المناسبة، ثم تأثلت -فيما بعد- في التصور الإسلامي لهذه النظرية. لكن الجبائي لم يكن ممن يقول بالمناسبة، و«العادةُ» الإلهية لا تمثل -في رأيه- التأويل الأوحد لما يقع في الوجود من أحداث، وهو لم يزل يرىٰ أن الإنسان فاعل حقيقي، وأنه قادر علىٰ أن يفعل في الآخرين، وأن يولِّد كذلك أنواعًا شتىٰ من الآثار الثواني. وعلىٰ هذا، لا ينحصر التأثير السببي في أفعال الخالق، بل ينبغي أن يدخل الإنسان في الحسبان متىٰ أردنا تفسير التفاعلات المعقدة بين الأسباب والمسبَّبات في هذا العالم.

ومهما يكن من شيء، فإن قائمة العناصر المذهبية -التي أسهمت في تكوين مفهوم المناسبة- تبدو ناقصة إذا ما اقتصرتْ علىٰ آراء صالح قبة والجبائي؛ إذ إن ثمة مذهبًا آخر علىٰ الأقل -ظهر في أواخر القرن الثالث/التاسع- يجدر ذكره في هذا السياق، وإن كانت صلته بالمناسبة أقل وضوحًا من مذهبي صالح والجبائي؛ لأنه لم يُول جُلَّ عنايته إلىٰ إشكالية السببية، كان له -مع ذلك- أثر في الكيفية التي صيغت علىٰ وفقها -مفاهيميًّا- نظريةُ المناسبة في علم الكلام؛ ولذلك كان جديرًا بالإشارة إليه ههنا.

ويقتضي توصيف هذا المذهب أن نشير -مرةً أخرىٰ- إلىٰ أبي الهذيل. علىٰ أن مُنطَلَقُنَا هذه المرةَ لن يكون رأيَه في طلاقة القدرة الإلهية، ولا في قدرة الإنسان علىٰ الفعل، وإنما في مذهبه الذري (atomism). وتتكون آراؤه في هذا الصدد من قسمين: أحدهما نظرية البنية الطبيعية للمادة، والآخر نظرية الزمن. وقد أكدت كلتاهما وجود الانفصال في العالَم بتعريف المادة بأنها كتلة من الجواهر المستقلة (المتصلة بأعراض مختلفة)، وبتعريف الزمن بأنه سلسلة من الأوقات المستقلة، التي يمكن أن تسمىٰ جواهر زمنية (فان إس ١٩٩١-٧: iii. ٢٤١-٣ مع إشارات إلىٰ مفاهيم مماثلة للزمن في العصر القديم المتأخر، وفجر الإسلام). وعلىٰ الرغم من هذه المماثلة، فإن أبا الهذيل لم يصِل ما بين طرفي

النظرية: فلم يصف العناصر الصغرىٰ من العالم المادي (أي الجواهر والأعراض) بأن لها بقاء أقل في الزمن (أي إنها توجد في أول حال وجودها فحسب)، ولكنه ذهب -بدلًا من ذلك- إلىٰ أن جميع الجواهر وأكثر الأعراض متىٰ خُلقت دام وجودها، ولم تَنعدم في ثاني حال.

وقد خالفه في هذا بعض خلفائه، بدايةً من النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع، وتمحور نقدهم حول الفكرة القائلة بوجوب استمرار بعض أجزاء العالم دون بعض، وهو ما ينطبق خاصة علىٰ رأي أبي الهذيل في انقسام الأعراض إلىٰ فئتين: باقية وغير باقية (فان إس ١٩٩١-iii:٧. ٢٣٢-٣). وقد ذهب هؤلاء المتكلمون -تفاديًا لهذا التناقض- إلىٰ أن كل عَرَض -من حيث كونه عرضًا- إلىٰ زوال، وجاء الاستدلال علىٰ هذا المعنىٰ عند الأشعري في (المقالات، ٣٥٨. ٢-٥) علىٰ النحو التالي: **الأعراض كلها لا تبقىٰ وقتين؛ لأن الباقي إنما يكون باقيًا بنفسه، أو ببقاءٍ فيه، فلا يجوز أن تكون باقيةً بأنفسها؛ لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها. ولا يجوز أن تبقىٰ ببقاءٍ يحدث فيها؛ لأنها لا تحتمل الأعراض، فتحصَّل من ذلك أن الأعراض كلها لا تبقىٰ إلا وقتًا واحدًا** (بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٤٨-٩).

وأول مفكر ذُكر أنه قال بهذا الدليل (الأشعري، المقالات، ٣٥٨. ٥) هو المعتزلي أحمد ابن علي الشَّطَوي (ت. ٢٩٧/ ٩١٠)، الذي لم يكن إمامًا كبيرًا، ولكنه استطاع -في مسألتنا هذه- أن يجد أتباعًا، كان منهم شخصيات مرموقة؛ كمحمد بن عبد الله بن مملك (مطالع القرن الرابع/العاشر)، صاحبِ الجبائي، الذي تحول إلىٰ التشيع بعد ذلك، وأبي القاسم الكعبي البلخي (ت. ٣١٩/ ٩٣١)، شيخ معتزلة بغداد في ذلك الوقت (بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٤٩؛ وانظر في مذهب الكعبي عمومًا: العمري ٢٠٠٦). علىٰ أن اتفاق هؤلاء المتكلمين علىٰ عدم بقاء الأعراض لا يعني تماثل مقالاتهم في الطبيعيات من كل وجه، وكان ممكنًا الجمعُ بين المقولة البدهية القاضية بأن الأعراض -بحكم تعريفها- لا تبقىٰ سوىٰ وقت واحد، والطرائق المختلفة التي اتُّبعت في تفسير التكوين الطبيعي للعالم، وهذا ما حدث فعليًا في علم الكلام في القرن الرابع/العاشر. ومع ذلك،

أفضت هذه المقولة -في جميع المذاهب- إلىٰ اتجاه واحد، وهو تعزيز الفكرة القائلة بأن العالم لا يمكن أن يبقىٰ بنفسه ولو لوقت واحد؛ لأن أحد العناصر المكونة له -الأعراض- إلىٰ زوال أبدًا، مما استلزم -بوجه أو بآخر- القولَ بأن الله ينبغي أن يفعل **في كل وقت** في خلقه، بوصفه خالقًا، وبوصفه سببًا، وهو القول الذي أسهم في نشأة نظرية المناسبة.

(٢)
إكمال نظرية المناسبة في مذهب الأشعري (ت. ٣٢٤/٩٣٥)

هذا هو -علىٰ الأقل- الانطباع الذي يملأ النفس عند قراءة كتب الأشعري، الذي كان -بيقين- علىٰ علم بكل الأدلة والأفكار التي أسلفناها، كما أن كتابه الشهير «**مقالات الإسلاميين**» كثيرًا ما يكون المصدر الوحيد الباقي للوقوف علىٰ المباحثات الكلامية المتنوعة في القرن الثالث/التاسع، التي مرت بنا آنفًا. علىٰ أن إسهامه في الموضوع الذي نتوفر علىٰ دراسته لم يقتصر علىٰ رواية أدلة متقدمي المتكلمين، ولكنه تبنىٰ الأفكار التي أخذها عن شيخه الجبائي، وعن غيره من معتزلة القرن الثالث/التاسع ومطالع القرن الرابع/العاشر، وجمع بينها ليُكوِّن بذلك رأيه الخاص في طلاقة القدرة الإلهية، وفي فعل الله في العالم.

وكانت نتيجة ذلك ما نطلق عليه الآن مذهب المناسبة، الذي يمكن أن يُعد -من منظور منهجي- نظرية جديدة، وإسهامًا شديد الأصالة في النزاع الذي دارت رحاه مبكرًا بين المتكلمين حول موضوع السببية، ثم دام لأكثر من قرن من الزمان. ومع ذلك، يبدو منجَز الأشعري -من المنظور التاريخي- أقلَّ بريقًا؛ لأنه ما زاد علىٰ أن استخلص النتائج من أفكار سابقيه، كما يبدو هذا جليًا لمن طالع عرضه للمذهب؛ إذ لا يرىٰ ثمة شرحًا أصيلًا ومنهجيًا للنظرية، بل إحصاءً لعناصرها المختلفة، التي كان قد صاغها مفرقةً مفكرون سابقون. ومن هذه العناصر القول بعجز الإنسان عن التوليد، وهو ما ذهب إليه الأشعري وصالح

قبة، وليس من فرق بينهما إلا أن عبارة الأشعري أدقُّ وأسدُّ. وحاصل رأيه أن **المحدَث لا يصح أن يفعل في غيره شيئًا** (ابن فورك، مجرد، ٢٨٣. ١٨)، وأنه ليس ثمة علاقة أو تفاعل سببي بين المحدثات، ولكن **الحوادث كلها مخترعة لله تعالىٰ ابتداءً وابتداعًا من غير سبب يوجبها ولا علة تُولِّدُها** (ابن فورك، مجرد، ١٣١. ٧-٨)، فليس للإنسان قدرة علىٰ التوليد، وكل ما نزعم أنه مسبَّبٌ عن أفعالنا إنما هو خَلْق الله [مسبَّب عن الله مباشرة]. وقد أبان الأشعري عن رأيه بالمثال الذي أسلفناه قبلُ عن صالح قبة، وهو أن **ذهاب الحجر عند الدفعة ليس بفعلٍ للدافع منا، بل هو اختراع من الله تعالىٰ، جائزٌ أن يدفعه أحدنا فلا يذهب، بألا يفعل الله ذهابه، وجائز ألا يدفعه أحدنا فيذهب، بأن يخترع الله فيه ذهابًا وحركة** (ابن فورك، مجرد، ١٣٢. ٢٣-١٣٣. ٢؛ وانظر: جيماريه ١٩٩٠: ٤٠٣-٦).

وكل ما قيل في الإنسان يقال مثله -من باب أولىٰ- في سائر الخلق؛ ولذلك لم يقتصر الأشعري علىٰ إنكار فكرة التوليد (كما صنع صالح قبة)، وإنما أنكر كذلك أن يكون للطبيعة أو للطبع فِعلٌ في هذا العالم (كما قال بذلك الجبائي وآخرون من معتزلة البصرة)، فالله وحده هو الفاعل، أولًا وآخرًا. وقد تكرر هذا المعنىٰ في كلام الأشعري، كقوله في كتابه العقدي **الإبانة عن أصول الديانة**: **ونقول ... لا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ﷻ، وأن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله**[1]**، ولا يستغني عن الله، ولا يقدر علىٰ الخروج من علم الله ﷻ. وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله، مقدرة ... وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا وهم يُخلقون** (الأشعري، الإبانة، ٢٣، ف ٣٦-٧).

علىٰ أن الأهم في هذا الصدد أن الأشعري لا يقول بوجود أي شرط سابق أو قاعدة موضوعية تحكم أفعال الله، فإرادته مستقلة استقلالًا مطلقًا، فهو يخلق

(١) كذا في طبعة الإبانة التي رجع إليها الكاتب، وفي طبعة بشير محمد عيون: «... قبل أن يفعله الله»، بزيادة اسم الجلالة، وقد تصرف الكاتب في ترجمة النص، فقال: «... وأن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يُمكِّنه الله من فعله»، والصواب من كل ذلك ما أثبتناه في المتن، وأن زيادة اسم الجلالة خطأ؛ لأن المراد مذهب الأشعري في أن الله يخلق القدرة علىٰ الفعل عند الفعل، لا قبله. (المترجم)

ما شاء متىٰ شاء، وفي أي تسلسل نسقي شاء: **وإنه ما من عرَض فعله مع عَرَض، أو بعده**[1]**، أو قبله إلا وكان جائزًا أن يفعله مع خلافه، أو علىٰ خلاف ذلك الوجه في التقدم والتأخر** (ابن فورك، مجرد، ١٣١ : ٨-٩). فالله يفعل ما يشاء. وقد وضح هذا المعنىٰ بطائفة من الأمثلة التي ذكرها مفكرون سابقون عليه؛ كالقول بقدرة الله علىٰ خلق الشِّبع مع عدم الأكل، وعلىٰ إمساك الحجر في الجو دون هبوط، وعلىٰ عدم الاحتراق عند مماسة النار، إلخ. (ابن فورك، مجرد، ١٣٤. ٥-٦؛ ٢٨٣. ١٢-١٤).

وقد أشار الأشعري -في معرض تفسيره لوقوع الحوادث في هذا العالم علىٰ نحو منتظم يمكن الإرهاص به، علىٰ الرغم من أن إرادة الله مطلقة- إلىٰ الموقف الذي عبر عنه من قبل شيخه الجبائي، وخلاصته -كما مرَّ غير بعيد- القول **بجريان العادة**، إلا فيما كان من قبيل التوليد من فعل البشر. وبالعادة قال الأشعري، غير أنه فسرها علىٰ نحو أكثر تشددًا، فتحاشىٰ بذلك ما استثناه الجبائي. وفي رأيه أن كل شيء وكل حادث في هذا العالم خاضع خضوعًا مطلقًا لمشيئة الله، فلا سببية هنالك ولا توليد، وقد أبان عن ذلك أوضح بيان، فقال: **ولكنه تعالىٰ قد أجرىٰ العادة في إحداث ذلك** [يريد حدوث الشبع والري بعد الأكل والشرب، وعدم حدوثهما عند عدمهما] **علىٰ هذا الوجه** (ابن فورك، مجرد، ١٣٤. ٧-٨) وقال: **وإن جميع ذلك** [من نحو ما سبق ذكره من أمثلة] **اختيار الله تعالىٰ، يحدثها علىٰ عادة أجراها في إحداثها** (ابن فورك، مجرد، ٢٨٣. ١٥-١٦؛ وانظر: ٣٣. ٩ وما بعدها).

علىٰ أنه لم يقتصر علىٰ ما أخذه عن الجبائي وغيره من معتزلة البصرة، وإنما تقفىٰ أيضًا أثر الكعبي، شيخ معتزلة بغداد، فيما ذهب إليه -مما ذكرناه آنفًا- من القول بأن الأعراض لا تبقىٰ إلا وقتًا واحدًا، وأنها دائمة التجدد. وفي الحق أن ما قاله الأشعري في هذا الصدد شديد القرب من كلام الشطوي،

---

(١) كذا في الترجمة الإنجليزية، وهو الصواب. وفي كتاب ابن فورك: «وإنه ما من عرَض فعله مع عَرَض، أو بعده عرض»، بزيادة كلمة «عرض» الأخيرة، والصواب حذفها ليستقيم المعنىٰ، أو أن تُحذف الهاء من «بعده». (المترجم)

والكعبي وغيرهما (انظر فيما مضىٰ: المبحث ١ (ب)). كقوله: **كل واحد منها [الأعراض] حكمُه أن يُعدَم في ثاني حال وجوده** (ابن فورك، مجرد، ٢٤٢. ٣؛ وانظر: ٢٥٨. ٣-٥ و١٢ فما بعدها.f)، وقوله: **إن الجسم يبقىٰ دائمًا بتجدد البقاء له حالًا فحالًا** (ابن فورك، مجرد، ٢٣٨. ١٨-١٩؛ وانظر: ٢٣٠. ٨-٩). ولكن الغاية التي رمىٰ إليها من هذه العبارات ليست كالتي قصد إليها الآخرون؛ وذلك أن القول بالتجدد الدائم لخلق الأعراض لم يكن عنده مجرد رأي من عدة آراء في الطبيعيات (كالحال عند الشطوي والكعبي، إلخ)، وإنما هو حجر الزاوية في مذهبه في المناسبة؛ لأنه يؤكد أن كل شيء في العالم معتمِد في كل وقت علىٰ الله -الذي يفعل في هذا العالم علىٰ الدوام- ليحفظ عليه وجوده، ويقيم سيرورة الحوادث علىٰ ما جرت به العادة.

من أجل ذلك كان دور الأشعري مهمًّا في تاريخ مذهب المناسبة، وقد رأينا -من المناقشات الكلامية التي دارت في القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر- أنه لم يكن أول من فكر في أيٍّ من العناصر النظرية الخاصة المؤسِّسة لهذه النظرية (راجع مناقشة عامة لمعرفة العناصر الضرورية لتكوين نظرية المناسبة: بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٢٥٠-٤)، ولكنه -إذْ تبنىٰ كل العناصر التي ذكرها أسلافه، وعممها، ووصلها بإطار جدلي متماسك- قد وضع مفهومها علىٰ النحو الذي استقرت عليه. وعلىٰ أي حال، قد لقيت مقالته في السببية وطلاقة القدرة الإلهية نجاحًا باهرًا، وانتشر كلامه في هذه المسائل بين تلامذته فمَن بعدهم انتشار النار في الهشيم، حتىٰ غدا -مع الأيام- من الخصائص المائزة لمذاهب كثير من متكلمي السنة.

(٣) التطورات اللاحقة

لقد مهد المتكلمون الأشاعرة في القرنين الرابع/العاشر والخامس/الحادي عشر الطريق لنظرية «المناسبة» لكي تدرك ما أصابته من ذيوع، فتلقوا بالقبول جميعًا -كما نعلم- رأي إمامهم في السببية، وفي انفراد الله بالفعل في العالم،

بل إنهم أخذوا بمنهجه في تقديم هذا الرأي، فلا ترىٰ في كتاب من كتبهم في هذين القرنين سردًا منهجيًا لهذه النظرية، ولكنهم يعرضونها علىٰ نحو ما فعل الأشعري نفسه، إذ يذكرون عناصرها المختلفة مبدَّدةً، وفي سياقات شتىٰ. ويتجلىٰ ذلك في أربع عبارات تتردد بألفاظ متشابهة عند المؤلفين: (١) ليس لدىٰ ما سوىٰ الإنسان قوة سببية، ولا تأثير سببي. وبعبارة أخرىٰ: ليس في العالم «طبائع» (علىٰ سبيل المثال: الباقلاني، التمهيد، ٣٤ وما بعدها /أرقام ٥٩-٨٤؛ البغدادي، أصول، ٦٨. ١٣-٦٩. ١٨؛ الجويني، الإرشاد، ١٣٣. ٢١ وما بعدها/الترجمة الفرنسية ٢١٣ وما بعدها). (٢) لا يستطيع الإنسان أن يفعل في غيره. وبعبارة أخرىٰ: إنكار التوليد (علىٰ سبيل المثال: الباقلاني، التمهيد، ٢٩٦ وما بعدها/أرقام ٥٠٧-١٦؛ البغدادي، أصول، ١٣٧. ١٠-١٣٩. ٨؛ الجويني، الإرشاد، ١٣١. ٥ وما بعدها/الترجمة الفرنسية ٢١٠ وما بعدها). (٣) كل ما يحدث في العالم يحدث بعادة الله (علىٰ سبيل المثال: الباقلاني، التمهيد، ٣٠٠. ٥ وما بعدها/أرقام ٥١٤-١٦؛ البغدادي، أصول، ١٣٨. ١٣-١٥؛ الجويني، الإرشاد، ١٧٩. ١٥ وما بعدها/الترجمة الفرنسية ٢٧٢ وما بعدها)، ولا يستثنىٰ من ذلك إلا المعجزات والكرامات، التي هي -مع كونها فعلًا لله- خلافٌ أو خرقٌ للعادة. (٤) لا يصح البقاء علىٰ الأعراض، وتبطل في ثاني حال وجودها (علىٰ سبيل المثال: الباقلاني، التمهيد ١٨. ٤ وما بعدها/رقم ٢٩؛ البغدادي، أصول، ٥٠. ١٠-١٤.٥٢).

كل ذلك يدل علىٰ أن مذهب المناسبة كان كلمة اتفاق بين متقدمي الأشعرية، وأنه لم تكن ثمة حاجة آنذاك إلىٰ تحليل أبعد غورًا لآثاره النظرية؛ ولذلك اقتصروا علىٰ تكرار جوانبه المختلفة في أثناء دحضهم لما يخالفه من مقالات، كالتوليد والطبائع عند من قال بهما من المعتزلة.

ثم تغيرت الحال في نهاية القرن الخامس/الحادي عشر تقريبًا، حين بدأ الأشاعرة يدرسون فلسفة ابن سينا، فأورثتهم -فيما أورثتهم- نمطًا من التفكير جديدًا في مذهب المناسبة، وفي مشكلة السببية عمومًا. ويمكن ملاحظة ذلك علىٰ نحو جليٍّ في كتب الجويني المتأخرة (انظر: جريفيل Griffel ٢٠٠٢: ١٢٨-٣٣)،

ولكن التطور قد بلغ غايته -كما هو معلوم- في فكر الغزالي؛ ولذلك كان لإسهامه في موضوعنا أهمية خاصة.

والحق أنه عرض لمشكلة السببية في غير واحد من كتبه، وكان درسه لها في بعض الأحيان تقليديًّا، علىٰ نحو يُدنيه من التراث الأشعري المتقدم، علىٰ نحو ما وقع -مثلًا- في أهم كتبه الكلامية: **«الاقتصاد في الاعتقاد»**. نعم، لقد كان كلامه فيها في هذا الكتاب أكثر منهجية من كل ما تقدمه من كتب الأشعرية (انظر: الاقتصاد، ٩٩. ٣-٧ و٢٢٣. ٨--٢٢٥. ١٠)، ولكن غايته لم تجاوز بسط المذهب التقليدي لأهل السنة (الاقتصاد، ٢٢٤. ٦)، ثم اتسع نطاق أدلته في كتب أخرىٰ، كما في المسألة السابعة عشرة الشهيرة من كتابه **«تهافت الفلاسفة»** (تهافت ١، ١٦٦-٧٧)، حيث أورد فيها مناقشة جديدة مسهبة ومكتملة للسببية، مصحوبةً بمقارنة وتقييم -للمرة الأولىٰ- لطائفة من الأفكار، نحو: (١) الاقتران [المناسبة]، و(٢) فكرة صدور الفعل عن الطبائع في العالم علىٰ جهة الاستقلال (وهي المقالة المنسوبة إلىٰ بعض الدهرية)، و(٣) فكرة التفاعل المعقد بين الآثار التي تفيض عن «مبادئ الحوادث»، والاستعدادات المختلفة في هذا العالم (وهو مذهب ابن سينا وفلاسفة آخرين).

وتعد هذه المسألة من كتاب **«التهافت»** من أهم نصوص التراث الفلسفي العربي، فتكاثرت التعليقات والشروح المختلفة عليها علىٰ مرِّ الأعوام (انظر -مع مراجع كثيرة أخرىٰ: جودمان Goodman ١٩٧٨، مارمورا ١٩٨١، ريكر Riker ١٩٩٦؛ وانظر في سياق أوسع للمناقشة: فرانك ١٩٩٢ و١٩٩٤، وكذلك النقد الموجه لمنشورات فرانك، وخاصة من قِبَل مارمورا ١٩٩٥ و٢٠٠٢). وقد نوقش كل ذلك، وأبدأ الباحثون في التعليق عليه وأعادوا في منشورات حديثة (بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٦٨-١٠٥؛ ليزيني Lizzini ٢٠٠٢؛ جريفيل ٢٠٠٩: ١٤٧-٧٣)، فما بنا حاجة إلىٰ إعادة الأدلة ههنا. ومع ذلك، قد رأينا أن من الواجب في هذا السياق ذكرَ المقولات المؤسِّسة، التي روج لها الغزالي في أثناء مناقشته المكثفة الدقيقة، وهي التي يمكن إجمالها فيما يلي: (١) ينبغي علىٰ النظرية المتعلقة بالبنية السببية للعالم (أ) أن تشرح الارتباط العادي للحوادث في العالم، و(ب)

أن تترك -في الوقت نفسه- مجالًا للحوادث غير العادية، وغير المتوقعة، التي تخرق هذه السيرورة المعتادة. وبعبارة أخرىٰ: ينبغي أن تقبل القول بوجود المعجزات، ويتضمن ذلك كل الخوارق المذكورة في القرآن، كعدم احتراق إبراهيم بالنار (راجع: القرآن ٢١: ٦٨-٩، و٣٧: ٩٧-٨). (٢) لا تستطيع نظريات الفلاسفة -ومنها نظرية ابن سينا- الوفاء بهذه المطالب، فهم يرون أن كل سبب (وخاصة السبب الأول) يفعل دائمًا بالضرورة؛ ولذلك فالعالَم نظام واضح متماسكٌ من الأسباب والمسبَّبات، وهم -لذلك- لا يحسنون فهم المعجزة، ويعتقدون أنها إما مسبَّب ضروري عن سبب طبيعي خاص (كحال الأنبياء مع قواهم المتخيِّلة)[1]، وإما أنها متأوَّلة علىٰ المجاز والرمز (كحال إبراهيم في النار). (٣) يُعد الاقتران -خلافًا للرأي المغلوط السابق- أفضل نظرية في السببية؛ لأن نسبة كل تأثير سببي إلىٰ الله رأسًا يمكن أن يكون تفسيرًا مقبولًا لكل حادث يحدث في العالم، سواء أكان معتادًا (من إجراء الله العادةَ)، أم معجزةً (وهو خرق هذه العادة). (٤) لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن يكون «الاقتران» هو النظرية الوحيدة التي تفي بالمطالب المذكورة سلفًا، فثمة طريق بديل هو القول بتسبيبٍ ثانوي (secondary causation) في هذا العالم الحادث (إلىٰ جانب التسبيب المباشر من الله (immediate causation))، وذلك بأن نفترض -في الوقت نفسه- أن التفاعل بين الأسباب، والاستعدادات، والمسبَّبات في هذا العالم بالغةُ التعقيد، حتىٰ إن الإنسان ليُعييه فهمُ كل حادث وتفسيرُه، وقد أنشأ الله خلقه علىٰ هيئة من الكمال والإبداع تتراءىٰ فيها **غرائب وعجائب**، لا تحيط بها فهومنا (انظر في التفاصيل: بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ٦٩، ٨٤-٩٣، وجريفيل ٢٠٠٩: ١٥٠-٧٣، الذي أكد خاصة أن الغزالي لم ينكر التسبيب الثانوي، وإنما أنكر الحتمية (necessitarianism) المتصلة بمذهب ابن سينا). ويجدر بنا أن نذكر

---

(١) قال الغزالي: «ولم يُثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور: أحدها: في القوة المتخيلة، فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال، اطلعت علىٰ اللوح المحفوظ، فانطبعت فيها صور الجزئيات، الكائنة في المستقبل، وذلك في اليقظة للأنبياء صلوات الله عليهم، ولسائر الناس في النوم» (الغزالي، تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ذخائر العرب ١٥، ط٧، د.ت، ص٢٣٦). (المترجم)

أنه لم يزل هناك خلاف في تفسير نص الغزالي، وأكثره متعلق بهذه المقولة الأخيرة (انظر علىٰ سبيل المثال: مقدمة مارمورا لترجمته لكتاب التهافت: تهافت ١: xxv-xxiv). أما المقولات الثلاث الأخريات، فعليهن شبه إجماع.

ومهما يكن من شيء، فقد كان بحث الغزالي لقضية الاقتران بالغ الطرافة، ذا أثر في الفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي بعده، مما يبعث في النفس الرغبة في التوفر علىٰ دراسة هذا الأثر، لولا أنْ حال بيننا وبين ذلك -للأسف- ذلك النقص الذي يعانيه البحث العلمي في هذا الصدد. وغاية ما يسعنا الآن من الإلماح إلىٰ هذه التطورات إنما هو نظرة نلقيها علىٰ بعض النصوص التي كُتبت ردًّا علىٰ «**تهافت الفلاسفة**»، أو شرحًا له، وهي هذه: (١) «**تهافت التهافت**»، لابن رشد (ت. ٥٩٥/١١٩٨)، و(٢) كتابان صُنفا بتكليف من السلطان العثماني محمد الثاني [الفاتح] (كان حكمه من ٨٤٨/ ١٤٤٤ إلىٰ ٨٥٠/١٤٤٦، ثم من٨٥٥/ ١٤٥١ إلىٰ ٨٨٦/ ١٤٨١) للتعليق علىٰ الخلاف الشهير بين الغزالي وابن رشد، وهما: «**الذخيرة**»، لعلاء الدين الطوسي (ت. ٨٨٦/ ١٤٨٢)، و«**تهافت الفلاسفة**»، لمصلح الدين خواجه زاده (ت. ١٤٨٨/٨٩٣) (انظر في هذين الكتابين: فان ليت van Lit ٢٠١١ ويوجدورو Yucedogru وكايا Kaya ٢٠١١؛ وانظر في كتاب خواجه زاده: كاراداش Karadas ٢٠١١؛ ميشو Michot ٢٠١١؛ شحادة Shihadeh ٢٠١١؛ توركر Turker ٢٠١١). وثمة كتابات أخرىٰ ترجع إلىٰ العصر العثماني، كحاشية كمال باشا زاده (ت. ٩٤٠/ ١٥٣٤) علىٰ «**التهافت**»، وهي شرح علىٰ «**تهافت الفلاسفة**»، لخواجه زاده، غير أنا لن نعرض لها للأسف؛ لأنها لم تُحقَّق بعد، ولا قام أحد بدراستها (انظر: فان ليت ٢٠١١: ١٧٦).

أما ابن رشد، فقد كان شغله الأول تفنيد الاعتراضات الواردة علىٰ الفلاسفة في كتاب «**تهافت الفلاسفة**»، ولما انتهىٰ إلىٰ المسألة السابعة عشرة، جعل يقيم الحجة علىٰ أن نقد الغزالي لنظرية السببية عندهم [الفلاسفة] عريٌّ عن الصحة والقيمة. علىٰ أن ما يعنينا إنما هو فهمه لموقف الغزالي ووصفه له، إذ وصمه بالتناقض؛ لأنه زعم في أول المسألة المذكورة التمسكَ بالقول بالاقتران، ثم أنكر ذلك في مواضع لاحقة منها، مبديًا مسامحة لا تخفىٰ مع

الفلاسفة (تهافت ٢، ٥٣٧. ٩ وما بعدها/ فان دِن بيرج van den Bergh ٣٣٠-١).
ولعل هذه حجة جدلية، فقد كان ابن رشد متحمسًا لتصوير الغزالي نفسه -وقد رمىٰ الفلاسفة بكثير من التناقض- متناقضَ الرأي (تهافت ٢، ٥٤١. ٥ وما بعدها/ فان دِن بيرج ٣٣٢-٣)، حيث يُتهم المتكلمون عمومًا بالتناقض والغموض). وينبغي الاعتراف -في الوقت نفسه- أن ابن رشد كان صائب الملاحظة دقيقها؛ ولذلك يمكن أن نرىٰ في تعليقه علىٰ «تقلب»[1] الغزالي المزعوم تأكيدًا علىٰ أن المسألة السابعة عشرة من «**تهافت الفلاسفة**» لم تكن -في الحقيقة- حديثًا أُفرد لنظرية الاقتران، وإنما كانت بحثًا فكريًا متنوعًا ومعقدًا في مشكلة السببية.

وأما علاء الدين الطوسي فكان له رأي آخر، إذ اعتبر الغزاليَّ إمام الإسلام السني (الذخيرة، ٥. ١٤-١٦)، الذي نجح في مهاجمة الفلاسفة، وكان متكلمًا أشعريًا وفيًّا. ولذلك لم يكن مستغرَبًا أن ينقد الطوسي الفلاسفة نقدًا شديدًا في بحثه لمشكلة السببية (الذخيرة، ٢١٩. ١٣-٢٢٧. ٣)، مستمسكًا بقوة بمذهب الاقتران الكلاسيكي (الذخيرة، ٢١٨. ١٨-٢١٩. ٣). وهو في ذلك لا يذكر الغزالي باسمه، وإنما يشير في وضوح إلىٰ أن شيخه [يعني الغزالي] ذهب هذا المذهب نفسه. وإذا كان ذلك كذلك، فلا موضع إذن للزعم بأن الغزالي كان له جنوح إلىٰ تفسير الفلاسفة للسببية. والحق أن هذا يتوافق علىٰ نحو كبير مع الملاحظة العامة التي تأكدت في غير موضع من «**الذخيرة**»، وهي أن الطوسي لم يكن له اهتمام خاص ولا معرفة عميقة بالمسائل الفلسفية (انظر: فان ليت ٢٠١١: ١٩٧).

وخالفه معاصرُه، خواجه زاده، الذي كان بصيرًا بخفي المعاني في المسألة السابعة عشرة من كتاب «**التهافت**»، وبدا مستعدًّا لمتابعة الغزالي في مزاوجته بين المذهب الأشعري والجوانب النظرية المستأثرة بالأدلة الفلسفية (انظر: فان ليت

---

(١) الإشارة إلىٰ قول ابن رشد عن الغزالي: لم يلزم مذهبًا من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف، حتىٰ إنه كما قيل:

يومًا يمانٍ إذا ألفيت ذا يمنٍ ... وإن لقيت معديًا فعدناني

(المترجم)

٢٠١١: ١٩٧، وميشو ٢٠١١: ٢٣٧؛ شحادة ٢٠١١: ١٤٦ وقد بدا أكثر تشككًا في أصالة أفكار خواجه زاده). فمن إرثه الأشعري -مثلا- قوله بجريان العادة (تهافت ٣، ٢: ٧٣. ٢-٤)، وكذلك تأكيده علىٰ أن الله يفعل ما يشاء، فلا سلطان للضرورة علىٰ أفعاله (تهافت ٣، ٢: ٧٣. ٤-٧؛ وانظر: كاراداش ٢٠١١). ومن نزوعه إلىٰ الموقف الفلسفي قوله بأن المخلوقات تتكون من مادة [هَيُولَىٰ] وصورة (تهافت ٣، ٢: ٧٥. ١٧-٢٤)، وأصرح من ذلك قوله بأن لها طبائع، وقوىٰ طبيعية (تهافت ٣، ٢: ٧٤. ٢٢-٣٢). ولعله تغيا بذلك أن يجد تفسيرًا جديدًا لمفهوم العادة، يمكن أن تُفهم به عادة الله علىٰ أنها مجموع الاقترانات الثابتة في خلقه. ولعل هذا الموقف هو الذي أراد الغزالي تنفيقه في المسألة السابعة عشرة، عند عرضه للنظرية المركبة في السببية، التي يمكن أن تكون بديلًا مقبولًا للاقتران (راجع: المبحث ٢ من هذا الفصل؛ بيرليه ورودولف ٢٠٠٠: ١٠٨-٩).

المراجع

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار بن أحمد القاضي (مغني). **المغني في أبواب التوحيد والعدل.** تحقيق محمد مصطفىٰ حلمي. ١٦مج. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٥٨-٦٥.

(Ps.)-Apollonios (بلينوس) of Tyana (Sirr). *Sirr al-khaliqa (سر الخليقة). Ed. Ursula Weisser. Aleppo: Institute for the History of Arabic Science, 1979.*

(al-Ashari) الأشعري، أبو الحسن (إبانة). **الإبانة عن أصول الديانة.** تحقيق فوقية حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

(al-Ashari) الأشعري، أبو الحسن (مقالات). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.** تحقيق هـ. ريتر. ٢مج. مع كشافات. إسطنبول/ليبزج: Brockhaus، ١٩٢٩-٣٣.

(al-Baghdadi) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (أصول). **أصول الدين.** إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨.

(al-Baqillani) الباقلاني، أبو بكر محمد (تمهيد). **التمهيد.** تحقيق ر. ج. مكارثي R. J. McCarthy. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.

Dhanani, A. (1994). *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mutazili Cosmology.* Leiden: Brill.

el-Omari, R. M. (2006). *The Theology of Abu l-Qasim al-Balhi /al-Kabi (d. 319/931): A Study of its Sources and Reception.* Ph.D. dissertation, Yale University.

van Ess, J. (1967-8). Dirar b. Amr und die Cahmiya: Biographie einer vergessenen Schule. *Der Islam* 241 :43-79 and 1 :44-70.

van Ess, J. (1975-6). Gottliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache. *Melanges de l'Universite Saint-Joseph* 653 :49-88.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: De Gruyter.

Frank, R. M. (1978). *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period.* Albany, NY: State University of New York Press.

Frank, R. M. (1992). *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna.* Heidelberg: Carl Winter.

Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazali and the Asharite School.* Durham, NC: Duke University Press.

Garber, D. (1993). Descartes and Occasionalism. In S. Nadler ed.), *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 9-26.

(al-Ghazali) الغزالي، أبو حامد (إحياء). إحياء علوم الدين. ٤ مج. القاهرة، ١٣٣٤هـ.

(al-Ghazali) الغزالي، أبو حامد (اقتصاد). **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق إبراهيم آكاه جوبقجي وحسين آتاي. أنقرة: Nur Matbaas، ١٩٦٢.

al-Ghazali (الغزالي), Abu Hamid *(Tahafut 1). Tahafut al-falasifa*(تهافت الفلاسفة)/ *The Incoherence of the Philosophers.* A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University, 1997, 22000.

Gimaret, D. (1980). *Theories de l'acte humain en theologie musulmane.* Paris: Vrin.

Gimaret, D. (1990). *La Doctrine d'al-Ashari.* Paris: Les Editions du Cerf.

Goodman, L. E. (1978). Did Al-Ghazali Deny Causality'. *Studia Islamica* 83 :47-120.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology.* Oxford and New York: Oxford University Press.

(Ibn Babuya) ابن بابويه (توحيد). **كتاب التوحيد.** النجف، ١٣٨٦/١٩٦٦.

(Ibn Furak) ابن فورك، أبو بكر (مجرد). **مجرد مقالات الأشعري.** تحقيق دانيل جيماريه. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧.

(Ibn Rushd) ابن رشد (تهافت٢). **تهافت التهافت.** تحقيق موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٠. (الترجمة الإنجليزية لـ س. فان دن بيرج *"Averroes' Tahafut al-Tahafut".* ٢مج. لندن: لوزاك، ١٩٥٤).

(al-Juwayni) الجويني، أبو المعالي (إرشاد). **الإرشاد.** تحقيق ج- .د. لوسياني J.-D. Luciani (مع ترجمة فرنسية). باريس: Ernest Leroux، ١٩٣٨.

Karadas, C. (2011). Hocazade'nin Tehafut'unde Sebeplilik Meselesi'. In T. Yucedogru, O. S. Kologlu, U. M. Kilavuz, and K. Gombeyaz (eds.), *Uluslararasi Hocazade Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa) Bildiriler-International Symposium on Khojazada (22-24 October 2010 Bursa)-Proceedings.* Bursa: Buyuksehir Belediyesi Yaynlar, 163-73.

(Khajazada) خواجه زاده، مصلح الدين مصطفىٰ بن يوسف (تهافت ٣). **تهافت الفلاسفة.** ٢مج. القاهرة: د.ت.

(al-Kulini) الكليني (أصول). **أصول الكافي.** تحقيق السيد جواد المصطفوي. ٤مج. طهران، د.ت.

de Lattre, A. (1967). *L'Occasionalisme d'Arnold Geulinxc: etude sur la constitution de la doctrine.* Paris: Editions de Minuit.

van Lit, L. W. C. (Eric) (2011). The Chapters on God's Knowledge in Khojazada's and Ala al-Din's Studies on al-Ghazali's Tahafut al-Falasifa'. In T. Yucedogru, O. S. Kologlu, U. M. Klavuzi, and K. Gombeyaz (eds.), *Uluslararasi Hocazade Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)*

BildirilerInternational Symposium on Khojazada (22-24 October 2010 Bursa) Proceedings. Bursa: Buyuksehir Belediyesi Yayınları, 175-99.

Lizzini, O. (2002). Occasionalismo e causalita filosofica: la discussione della causalita in al- Gazali'. *Quaestio* 155 :2-83.

Maimonides, Moses *(Dalala). Dalalat al-hairin.* Ed. Salomon Munk (with French trans.): Le Guide des egares. 3 vols. Paris: Franck, 1856-66. (Eng. trans. S. Pines, *The Guide of the Perplexed.* 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1963.)

Marmura, M. (1981). Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of the Tahafut. In P. Morewedge ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism.* Delmar, NY: Caravan Books, 85-112.

Marmura, M. (1995). Ghazalian Causes and Intermediaries. *Journal of the American Oriental Society* 89 :115-100.

Marmura, M. (2002). Ghazali and Asharism Revisited. *Arabic Sciences and Philosophy* 91 :12-110.

(al-Maturidi) الماتريدي، أبو منصور (توحيد). كتاب التوحيد. تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروتشي. أنقرة: Turkiye Diyanet Vakf، ٢٠٠٣ [الطبعة الأولى لفتح الله خليف. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠؛ وأعيدت ١٩٨٦].

Michot, Y. M. (2011). Wisdom and its Sciences in Khojazada's Tahafut'. In T. ucedogru, O. S. Kologlu, U. M. Kılavuz, and K. Gombeyaz (eds.), *Uluslararasi Hocazade Sempozyumu (22- 24 Ekim 2010 Bursa)-Bildiriler-International Symposium on Khojazada (22-24 October 2010 Bursa)-Proceedings.* Bursa: Buyuksehir Belediyesi Yayınları, 227-38.

Nadler, S. (1993a). Occasionalism and General Will in Malebranche. *Journal of the History of Philosophy* 31 :31-47.

Nadler, S. (1993b). The Occasionalism of Louis de la Forge. In S. Nadler ed.), *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 57-73.

Nadler, S. (1994). Descartes and Occasional Causation. *British Journal for the History of Philosophy* 35 :2-54.

Nadler, S. (1996). No Necessary Connection: The Medieval Roots of the Occasional Roots of Hume. *The Monist* 448 :79-66.

Nadler, S. (1998). Louis de la Forge and the Development of Occasionalism: Continuous Creation and the Activity of the Soul. *Journal of the History of Philosophy* 215 :36-31.

Perler, D., and U. Rudolph (2000). *Occasionalismus: Theorien der Kausalitat im arabisch- islamischen und im europaischen Denken.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Radner, D. (1993). Occasionalism. In G. H. R. Parkinson ed.), *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism.* Routledge History of Philosophy, vol. 4. London /New York: Routledge, 349-83.

Riker, S. (1996). Al-Ghazali on Necessary Causality in The Incoherence of the Philosophers. *The Monist* 315 :79-24.

Schwarz, M. (1991-2). Who were Maimonides' Mutakallimun Some Remarks on Guide of the Perplexed, Part 1, Chapter 73. *Maimonidean Studies* 159 :2-209 and 143 :3-72.

Shihadeh, A. (2011). Khojazada on al-Ghazali's Criticism of the Philosophers' Proof of the Existence of God'. In T. Yucedogru, O. S. Kologlu, U. M. Kılavuz, and K. Gombeyaz (eds.), *Uluslararasi Hocazade Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa) BildirilerInternational Symposium on Khojazada (22-24 October 2010 Bursa) Proceedings.* Bursa: Buyuksehir Belediyesi Yayınları, 141-61.

Specht, R. (1971). Uber occasio und verwandte Begriffe vor Descartes. *Archiv fur Begriffsgeschichte* 215 :15-55.

Specht, R. (1972a). Uber occasio und verwandte Begriffe bei Zabarella und Descartes. *Archiv fur Begriffsgeschichte* 1 :16-27.

Specht, R. (1972b). Die Vorstellung von der Ohnmacht der Natur. In S. M. Stern, A. Hourani, and V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition.* Oxford: Cassirer, 425-36.

Specht, R. (1972-3). Uber occasio und verwandte Begriffe im Cartesianismus I/ II. *Archiv fur Begriffsgeschichte* 198 : 16-226 and 36 : 17-65.

Specht, R. (1984). Occasionalismus. In J. Ritter and K. Grunder (eds.), *Historisches Worterbuch der Philosophie*, vol. vi. Basel: Schwabe, 1090-1.

Turker, O. (2011). Tehafut Tartismalari Bir Gelenek Sayilabilir mi؟. In T. Yucedogru, O. S. Kologlu, U. M. Kılavuz, and K. Gombeyaz (eds.), *Uluslararasi Hocazade Sempozyumu (22- 24 Ekim 2010 Bursa)BildirilerInternational Symposium on Khojazada (22-24 October 2010 Bursa)Proceedings.* Bursa: Buyuksehir Belediyesi Yaynlar, 203-10.

(al-Tousi) الطوسي، علاء الدين (ذخيرة). **كتاب الذخيرة**. حيدر آباد. بدون بيانات.

Weisser, U. (1980) *Das Buch uber das Geheimnis der Schopfung' von Pseudo-Apollonios von Tyana.* بيرلين/ نيويورك : De Gruyter.

Yucedogru, T., and V. Kaya (2011). TehafutlerIcerik ve Yontem Acisindan Bir Karsilastirma'. In T. Yucedogru, O. S. Kologlu, U. M. Kilavuz, and K. Gombeyaz (eds.), *Uluslararası Hocazade Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa) BildirilerInternational Symposium on Khojazada (22-24 October 2010 Bursa) -Proceedings.* Bursa: Buyuksehir Belediyesi Yayınları, 365-80.

الفصل الثاني والعشرون
نظرية «الأحوال» لأبي هاشم الجُبَّائي
وتعديل متكلمي الأشعرية لها

خان تبيل

يُعد أبو هاشم الجُبَّائي (ت. ٣٢١/ ٩٣٣) هو من قدّم فكرة الأحوال (ومفردها: حال) في مذهب المعتزلة[١]، مريدًا بها حل المشكلة الجوهرية التي اعترضت المتكلمين لعدة أجيال، فقد كان يلح عليهم هذا السؤال: كيف يمكن أن نعتقد أن الله واحد، ثم نصفه مع ذلك بصفات كثيرة؟ فقدم أبو هاشم بمفهوم الحال فئة أخرىٰ تباين طبيعة الأشياء أو الذوات. ولما كانت الأشياء فقط هي التي توصف بالوجود وبالعدم، فقد تحاشىٰ -حين عرف الصفات الإلهية الكثيرة بكونها أحوالًا- القولَ بوجود موجودات أخرىٰ في الله. علىٰ أنه إذ لم يبق شيءٌ من تواليفه، فلا سبيل إلىٰ أن نقف علىٰ نظريته في صورتها الأصلية، وإنما عُمدَتُنا في ذلك مصادر لاحقة. ويُعتبر ريتشارد فرانك (Richard Frank) أولَ باحث من المحدَثين يعتمد اعتمادًا واسعًا -في دراسته عن نظرية أبي هاشم في الصفات- علىٰ تصانيف طائفة من البهشمية. وقد تعرض تفسيره لنقد جوهري من قِبل أحمد العلمي، غير أن أركان هذا النقد قد تهاوت بعد أن اكتُشفت حديثًا مصادر مبكرة للبهشمية، تؤكد ما انتهىٰ إليه فرانك من نتائج، وتُؤذن الباحثين بتنقيح تصوره للنظرية. فإذا ما انتهينا إلىٰ متكلمي الأشعرية، وجدناهم ينكرون أول الأمر مفهوم

---

(١) أُعد هذا الفصل في إطار زمالة M4HUMANN التي تمنحها مؤسسة جيردا هنكل (Gerda Henkel).

«الأحوال»، حتىٰ استخدمه الباقلاني (ت. ٤٠٣/١٠١٣) -وهو من أئمة المذهب الكبار- في إطار نظريته في الصفات، ثم جاء من بعده أبو المعالي الجويني (ت. ٤٧٨/١٠٨٥-٦)، فسار علىٰ أثره، وتبنىٰ القول بالحال.

(١)
إشكالية الصفات الإلهية

لقد كانت المناقشات حول خصائص الموجودات -وخاصة صفات الله- الشاغلَ الرئيس للمتكلمين، وإنما حداهم علىٰ الخوض فيها وجودُ فرضيتين عن طبيعة الله، يصعب الجمع بينهما من الوجهة المنطقية: فالوحي ناطق بالتوحيد، نافٍ لكل كثرة، وهو -مع ذلك- ينسب إلىٰ الله كثيرًا من الصفات، المشار إليها **بالأسماء الحسنىٰ**، فلزم شرحُ المعنىٰ الدقيق الذي يعكس فيه قولُنا: «الله يعلم» حقيقة الله. وقد تساءل المتكلمون عن ذلك، ولكن الجواب كان جِدَّ عسير، وذلك أن القول بأن لله علمًا أزليًا مفضٍ إلىٰ إثباتِ قديم غيره، وهو ما رآه نفر من المتكلمين طعنًا في أصل التوحيد، كما أن القول بأن العلم عينُ ذاته قادح -كما أشار إلىٰ ذلك نفر آخرون- فيما يجب له من التنزيه. فإذا لم يكن أحد القولين ذا غناء في حل الإشكال، فكيف يكون وصف القرآن لله بأنه عالم صحيحًا؟

يذكر متأخرو المصنفين أن أقدم بحث نظري في صفات الله كان قريبًا من نهاية القرن الثاني/الثامن، ويبدو أن متقدمي المتكلمين -من ذوي النزعة العقلانية- كانوا أشد انشغالًا بقضايا أخرىٰ سوىٰ تلك التي تقصد إلىٰ حل إشكالية الصفات الإلهية، فقد انتهىٰ المعتزلي ضرار بن عمرو (توفي نحو ٢٠٠/ ٨١٥) إلىٰ مذهب تعطيلي (negative theology) حينما عرَض لتفسير صفات الله الواردة في القرآن، فذهب إلىٰ أن عبارة «الله عالم» تعني أنه ليس جاهلًا، وهو يحاول بهذا -كشأن أنماط التعطيل كلها- أن يقدر الله حق قدره علىٰ المستوىٰ اللغوي؛ إذ إن الحقيقة الإلهية لا تحيط بها العبارة. فالغرض إذن من نظرية ضرار

هذه إنما هو صيانة تنزيه الله المطلق بتحاشي نسبةِ أي كثرة إليه؛ لما في ذلك من القدح في وحدانيته. علىٰ أن هذا المذهب لم يكن مرتضىٰ؛ لأنه لم يوافق القرآن من كل وجه، وذلك أن عادة القرآن ذكرُ صفات الله بالإثبات لا بالنفي (فان إس ١٩٩١iii. : ٣٧-٨).

ويعد أبو الهذيل (ت. ٢٢٧/ ٨٤١ -٢) أول متكلم يحلل منهجيًّا المعنىٰ الكامن وراء وصف القرآن لله بصفة ما. والحق أنه لم يقنع بمذهب التعطيل لدىٰ معاصره، الذي يكبُره [ضرار]، فذهب إلىٰ أن صفة «عالم» تشير إلىٰ حقيقةٍ، وهي فعل العلم (act of knowing). ولعل أبا الهذيل كان يعتقد أن رأيه تُسعده إشارات القرآن إلىٰ هذه الصفات الحقيقية، كقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ (القرآن ٦٧ : ٢٦)، وقوله: ﴿إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ (القرآن ٦ : ٨٠)؛ ولذلك ذهب إلىٰ صحة أن نستنبط من عبارة «الله عالم» وجود «علم» هو الذي كان الله به عالمًا. علىٰ أنه كان في تفسيره لهذه الآيات علىٰ بصيرة بوجوب أن يتجنب -ما استطاع- إثبات حقيقةٍ لعلمٍ أو لقدرةٍ مستقلين في الله، وإلا كان هدمًا لفكرة التوحيد المطلق؛ ولذلك أكد أن الله عالم بعلمٍ هو هو، قادر بقدرةٍ هي هو، وهكذا دواليك (فان إس ١٩٩١iii. : ٢٧٢-٦، iv. ٤٤٢-٢).

والحق أن مقاربة أبي الهذيل التفسيرية كانت نقطة تحول في الجدل الكلامي الدائر حول صفات الله؛ إذ مثلت نهايةً لمذهب التعطيل لدىٰ المتكلمين السابقين. ومع ذلك، لم تسلم مقولاته من التردد في قبولها؛ لأنه لم يحل بها الإشكال الرئيس المتعلق بمبدأ التوحيد عند إثبات الكثرة في صفات الله. وكذلك أثارت نظريته أسئلة أخرىٰ؛ لأن قوله: الله يعلم، أو يخلق، إلخ -يشير أبدًا إلىٰ حقيقة واحدة، وهي الله نفسه. فإذا كان ذلك كذلك، فلمَ يتميز فعل العلم عن فعل الخلق، إذا كان كلاهما -وفقًا لمذهب أبي الهذيل- هو الله؟ ثم ألا يحملنا ذلك علىٰ القول بأن الله في نفسه هو فعل العلم أو فعل الخلق، وأن معنىٰ عالم وخالق واحدٌ تمامًا متىٰ أُسندا إليه؟

لقد كانت هذه المشكلات التي أثارتها نظرية أبي الهذيل هي التي حملت النَّظَّام (توفي بين ٢٢٠/ ٨٣٥ و٢٣٠/ ٨٤٥) -معاصرَه الذي يصغره- علىٰ أن ينكر

جملةً القولَ بأن الله عالم بفعل العلم، أو خالق بفعل الخلق. وكان -في حله لإشكالية الصفات- يتحامىٰ إثبات كينونة لعلم أو لقدرة عند الحديث عن السبب الوجودي لصفات الله، ففي رأيه أن قولنا: عِلْم الله وخَلْق الله يشير إلىٰ (إثبات ذاته)، لا إلىٰ فعل العلم ولا إلىٰ فعل الخلق؛ لأنه (عالم وقادر بنفسه) (فان إس ١٩٩١ iii. : f.٣٩٩). وقد كان إعراضه عن أطروحة أبي الهذيل نقلة كبيرة في بحث إشكالية الصفات؛ إذ اعتنق مذهبَه من جاء بعده من معتزلة البصرة، واتخذوه منطلقًا لنمط آخر من البحث في هذا الموضوع، وكان أبو علي الجبائي (ت. ٣٠٣/ ٩١٥) أول «شيخيْ» البصريين المعتزليين استخدامًا لمصطلح النظام «لنفسه»، في إشارته إلىٰ ما كان من الصفات يصف الأشياء بما هي عليه في نفسها، ولكنه ذهب في تعديله لهذه الفكرة إلىٰ أبعد مما ذهب إليه النَّظَّام، حتىٰ إنه بحث قضية صفات الله في سياق أوسع من طبيعة الكائنات المخلوقة وغير المخلوقة. وقد ذهب إلىٰ أنه إذا كان قولنا «الله قديم» دالًّا علىٰ حقيقة الموصوف، فإن ذلك كقولنا «السواد سواد»: فكلا الوصفين دالٌّ علىٰ ما الشيءُ مسمىٰ به لنفسه. وهذا النمط الخاص من الإسناد الوصفي لا يمثل إلا فئة واحدة من الصفات بين عدة فئات، منها تلك التي تكون «لعلة»، وتباين تلك التي تشير إلىٰ ذات الموصوف (فرانك a١٩٨٢: f.٢٦١).

(٢)
أصلُ فكرةِ «الأحوال» عند أبي هاشم وأهميتُها

خالف أبو علي الجُبَّائي -متابعةً للنَّظَّام- أبا الهذيل، فأنكر أن يكون وصف الله بكونه عالمًا يشير إلىٰ علم وجودي، ووافق النظامَ كذلك في نقده لأطروحة أبي الهذيل في أن العلم الإلهي هو الله، وذهبا جميعًا [الجبائي والنظام] إلىٰ أن هذا القول لا غناء فيه في حل إشكالية الصفات، وانتهيا إلىٰ أن المسنَد [عالم] في مقولة «الله عالم» لا يشير إلا إلىٰ الله ذاته.

والنتيجة المنطقية لهذه النظرية أن الصفات -كـ «عالم» مثلًا- تعكس حقائق وجودية مختلفة في إسنادها إلىٰ الله وإلىٰ الناس. وعلىٰ الرغم من أن أبا علي يرىٰ أنها ذات دلالة واحدة في الحالين جميعًا، وهي مجرد نفي الجهل عن الموصوف بها، فإن ما تدل عليه عند إسنادها إلىٰ الله وإلىٰ الأجسام المخلوقة ليس واحدًا: فهي -مسندَةً إلىٰ الأجسام- تومئ دائمًا -خلافًا لحال إسنادها إلىٰ الله- إلىٰ شيء يغاير شخصَ العالِم [ذات الموصوف]؛ أعني ذلك العلمَ الوجودي الذي به كان عالمًا، وإن كانت الصفة نفسها لا تنطوي -في أي حالة- علىٰ حقيقة تجاوز حدود اللغة. فأبو علي يرىٰ إذن أن الصفة والوصف شيء واحد. من أجل ذلك كان من المحال في سياق نظريته شرح خصائص الكائنات أو حتىٰ الحديث عنها، دون الإشارة إلىٰ أسبابها الخاصة، وهو ما يعني أن هذه النظرية أخفقت في تقديم إطار تُدرك فيه الصفات من حيث هي (فرانك ١٩٧٨: ١٥-١٩؛ فرانك ١٩٨٢a: ٢٥٩).

ثم بزغ نجم أبي هاشم -ابن أبي علي- في سماء مذهب الاعتزال البصري، فكان أول من قدم في الأساس نظريًّا للطبيعة الوجودية للصفات، يتوافق مع تصوره للموجودات، ولله علىٰ الخصوص. وقد اعتمد علىٰ نظرية أبيه، فقدم فئة جديدة في مفهوم حقيقة الكائنات، فتجنب بذلك الحدود التي وضعتها الأنطولوجيا التي لم تكن تلتفت إلا إلىٰ فئات موجودة أو غير موجودة. فالعالَم -في تصور تراث المعتزلة البصريين- يتكون من أشياء أو ذوات، ويمكن لهذه الأشياء أن تقع مسندًا إليه في عبارة وصفية، بحيث توصف بسمات معينة، فتصبح بذلك معلومة. والأشياء تنقسم إلىٰ: الله وهو القديم الواجب، والمخلوقات وهي الحادثة الممكنة. والعالَم عندهم مكوَّن من جواهر؛ أي أجزاء لا تتجزأ خُلقت منها الأجسام، وأعراض، وهي التي تُعد أسبابًا للصفات المتغيرة للجواهر والأجسام، ومن ذلك عدمها وحيزها وحركتها وألوانها، إلخ (دناني ١٩٩٣: ١٥-٢٠، ٢٩-٣٣؛ تييل ٢٠١٣: ٥٩-٧٤). وبعد نزاع داخلي محتدم بين متقدمي المعتزلة، انتهىٰ البصريون منهم إلىٰ رأي مثير للجدل بشأن المخلوقات في حال عدمها، فزعموا أن المعدوم أيضًا شيء/ذات؛ أي إن الوجود ليس شرطًا

لتصبح الأشياء معلومة أو موصوفة (فرانك ١٩٨٠)؛ لأن المعدوم إذا لم يكن «شيئًا»، لم يكن معلومًا، وهذا يستتبع حتمًا نتيجة غير مرضية، وهي أن الله لم يكن ذا علم محيط فيما لم يزل؛ لأن إحاطة العلم (omniscience) تعني ضرورةً أن الله يعلم مخلوقاته قبل أن يخلقها. والحاصل أنه لولا علم الله السابقُ بخلقه، لم يكن قادرًا علىٰ خلقهم. وقد أورد بعض المتكلمين البصريين دليلًا فرعيًا، خلاصتُه أنه إذا لم يكن تعلق العلم بالمعدوم ممكنًا، فإن الإنسان نفسه يصير جاهلًا بما صدر عنه في الماضي من أفعال؛ لأنها بعد انقضائها لم تعد موجودة.

وقد أضاف أبو هاشم إلىٰ فئات الأشياء الثلاث المذكورة آنفًا (الله، والجواهر، والأعراض) فئةً وجودية جديدة، لا توصف بوجود ولا عدم، وهي «الأحوال» (ومفردها: حال). وقد كانت الحال تُدرس في النحو، فنقلها هو إلىٰ الدرس الوجودي للصفات. والحال في النحو العربي اسم نكرة منصوب، يبين هيئة الفاعل أو المفعول في جملة فعلية. ومن المنصوبات كذلك خبر الفعل كان/يكون. والظاهر أن نحاة البصرة قد أخذوا بتحليل أبي هاشم لهذا الفعل، فقد فرقوا بين (كان التامة) -ومعناها (يوجد)- و(كان الناقصة): فبينما تكوِّن الأولىٰ مع فاعلها جملةً تامة، تتعدىٰ الثانية إلىٰ منصوب [خبرها]. ومع ذلك، تبدو (كان) -متلوةً باسم منصوب في بعض التركيبات اللغوية- متعدية في الظاهر فحسب، ويتعين حينئذ أن يُعرب هذا المكمِّل المنصوب حالًا تبين هيئة فاعل (كان التامة اللازمة). ولا ينبغي في هذه الحالة تصورُ أن هذه الحال عِدلٌ للفاعل، وإنما هي تبيين لصورة وجوده، أو لهيئته. وقد أنزل أبو هاشم هذا التحليل النحوي علىٰ توصيف الأشياء، ففسر الصفات المسندة إليها بالأحوال، وتجنب بذلك هو وأتباعه -بشكل منهجي- الكلام عن (علم) و(إرادة)، إلخ، في إشارتهم إلىٰ صفات الأشياء من حيث هي، وغدا التعبير عن هذه الصفات بالتراكيب الحالية، نحو (كونه عالمًا)، و(كونه مريدًا)، إلخ. (فرانك ١٩٧٨: ٢٠-٢؛ فرانك ١٩٨٢b: ٣٤٤.f). فإذا ما استعمل البهشمية الأسماء (علم) و(إرادة)، فإنهم لا يعنون بها إلا الأعراض؛ أي تلك الأسباب الموجودة المتميزة لجسمٍ (عالم) أو (مريد).

والحق أن أبا هاشم حين تصور الصفات «أحوالًا» أثبت لها حقيقة وجودية، فخالف بذلك عن مذهب أبيه، إذ كان أبو علي يرىٰ أن أسباب صفات الكائنات فقط هي التي لها حقيقة في الشيء الموصوف، بينما تدل الصفات علىٰ قيام الوصف بالشيء فحسب. وعند البهشمية أن مفهوم الصفة ينطبق علىٰ فعل الوصف نفسه. بل إن ما انتهىٰ إلينا من تراثهم يدل علىٰ استعمال أكثر مرونة لهذا المفهوم [صفة]، فقد كان بعض متكلميهم يستخدمونه مرادفًا للحال. والخلاصة أن إثبات حقيقة وجودية للصفة، وقد اعتُبرت حالًا، حظي بقبول واسع، ووصف البهشمية في اصطلاحهم حقيقة الحال (أو الصفة) بمصطلح **ثبوت** (**أو ثبت/يثبت**)، مقابلًا **لوجود** الأشياء أو الذوات.

وقد أسلفنا أن الذوات فقط هي التي يمكن العلم بها مستقلةً، خلافًا للصفات أو الأحوال، فإنها لا يمكن أن تكون موضوعًا للعلم، وإنما هي معقولة؛ ولذلك يُعلم الشيء بكونه علىٰ الحال التي وُصف بها. وعلىٰ ذلك فوصفي شخصًا بكونه حيًّا يعني أني أعلم الذات المشار إليها بكونها حية، ولا يقتضي ذلك أن تكون الحياة عين ذاته. وكذلك إذا قيل فيه: حيّ، لم يكن في ذلك ذكر للسبب في كونه حيًّا. وقد أفضىٰ هذا الفصل المفاهيمي بين حقيقة الحال وحقيقة سببها الوجودي إلىٰ تصور واحد لشيئين يوصفان بكونهما حيَّيْن، بقطع النظر عن كون سبب الحياة فيهما واحدًا أم لا. وإنما كان هذا المفهوم البهشمي جائزًا لأن العلم بالسبب الوجودي لصفةٍ لم يعد يُعتبر شرطًا لفهم الصفة المعينة لموصوف ما (فرانك ١٩٧٨: ٢٢-٤).

(٣)

فئات الصفات عند البهشمية

لقد أدت نسبةُ حقيقةٍ مّا إلىٰ الصفات بواسطة الحال -أعني حقيقةً مستقلةً عن الأصل الوجودي للحال- إلىٰ أن أُرجئ تحديد السبب المعين لصفة ما، وأحيل إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ من التحليل الكلامي. والدليل علىٰ ذلك أننا نعلم الشيء

موصوفًا بصفة مًّا قبل أن نعلم شيئًا عن كيفية اتصافه بها، كما نعلم عادةً أن شيئًا معينًا موجودٌ فعلًا، قبل أن نفهم سبب وجوده. ويتعين علينا لتحديد سبب هذا الوجود أن نأخذ في الحسبان عناصر أخرىٰ. وإذا ما وُجد شيء في زمان ما، ثم أدركه العدم، علمنا ضرورةً أن وجوده حادث (contingent)، وأنه ناتج عن توجه فعل الخلق عليه. أما إذا كان هذا الشيء موجودًا أزلًا، فلا بد أن له سببًا أزليًّا هو الذي أدىٰ إلىٰ وجوده. وفي الجملة، ليست هذه إلا خطوة منطقية أخرىٰ لتصنيف الصفات وفقًا للكيفية التي ثبتت بها. وقد كان ريتشارد فرانك أول من قام بمحاولة شاملة لإعادة تصور هذا التصنيف، اعتمادًا علىٰ مصادر بهشمية من القرن الرابع/العاشر، ومطالع القرن الخامس/الحادي عشر (فرانك ١٩٧٨؛ فرانك b١٩٨٢: f.٣٤٥).

ولما كانت تواليف أبي هاشم مفقودة، فإنه لا سبيل إلىٰ الوقوف علىٰ تصنيفه الأصلي للصفات. ويبدو -مع ذلك- أنه يفرق بين عدة أنماط منها تبعًا لأسبابها؛ وهذا ما اتفقت عليه المرويّات عن نظريته، وهو ما تؤكده كذلك مناقاشات الأشعرية لهذه النظرية (جيماريه ١٩٧٠). بل إن كل محاولة لإعادة تصور فكر أبي هاشم الأصلي ستظل ضربًا من التنظير الذي يحتمل الخلاف؛ لأن تصنيف الصفات عنده لم يتخذ شكلًا واحدًا فيما بقي من تراث أتباعه.

وفي تفسير أكثر حداثة لنظرية أبي هاشم في الأحوال، تشكك أحمد العلمي -بشكل أساسي- فيما إذا كانت الكيفية التي أصبحت الصفات بها حقيقيةً تمثل معيارًا في تصنيف الصفات عند أبي هاشم ومدرسته. بل إنه ذهب إلىٰ أن فكرة الحال عنده تمثل عنصرًا مركزيًّا في مذهبٍ وجودي حلولي جديد، يرتكز علىٰ ثلاث صيغ، لكل منها معنىٰ واحد، سواءٌ استُعملت في حق الله أم في حق الخلق. وقد انتهىٰ العلمي من ذلك إلىٰ أن نظرية أبي هاشم إنْ هي إلا «مذهب وجودي أحادي» (ontology of univocity)[1]، مشترك بين الله والخلق، وفي هذا مقاطعة جذرية لمذهب التنزيه (transcendentalism) الذي كان لدىٰ المفكرين الأُول (العلمي ٢٠٠١). بيد أن مصادر بهشمية جديدة -ظهرت بعد ذلك، وتضمنت

(١) المقصود أحادية دلالية؛ أي إن الصفات لها دلالة واحدة في حق الله والمحدثات. (المترجم)

بحوثًا أوعب لنظرية الصفات من تلك التي اكتشفها العلمي وفرانك- دلت علىٰ أن ثمة إشكاليةً كبيرة في إنكار العلمي لتصنيف الصفات وفقًا لمعيار سببي، وكذلك في قراءته الباطنية لفكرة الحال، بل إنها أكدت التصور العام للنظرية علىٰ نحو ما صاغه فرانك، ومهدت السبيل لمزيد من التنقيح لتحليلاته (تبيل ٢٠١٣: ١٣١-٢٠٠).

ويبدو -فيما يتعلق بتصنيف الصفات- أن هناك سببًا مشتركًا في مصادر البهشمية، فإلىٰ جانب بعض الفئات التي تمثل محور النظرية يوجد خلاف في تعريف فئات معينة، وكذلك في عددها. ولعل مرد هذه الخلاف إلىٰ التطورات التي مست النظرية في الأزمنة والمناطق المختلفة، والتي كانت نتيجة طبيعية لانتشار مقالات البهشمية في مساحة واسعة من الأرض، وللتنقيحات المستمرة في داخل المذهب علىٰ مر القرون.

(١) فئة الصفات التي يرد ذكرها دائمًا في كلام البهشمية، والموسومة **بالصفة الذاتية، صفة الذات**، أو الصفة النفسية، وهي المعبر عنها في الدرسات الحديثة بـ (attribute of the essence). وهي تصف الشيء أو تعرفه بما هو عليه لنفسه، فتبين مثلًا ماهية شيء ما علىٰ هذا النحو: كون الجوهر جوهرًا. وبعبارة أخرىٰ: وصف شيء ما بكونه جوهرًا يميزه عما لا يُعد من الأشياء جوهرًا، كالله أو اللون الأسود.

ولما كان الوصف بالصفة الذاتية يدل علىٰ ماهية الشيء، فإنه ليس معلولا عن معنىٰ آخر ولا متقيدًا به، فالجوهر يوصف بكونه جوهرًا لأنه هو كذلك، ولا شيء من خارجه يوجب ضرورةً أن يكون أو أن يستحيل جوهرًا.

لقد رأت البهشمية في صفة الذات السبب أو الركيزةَ التي يكون بها الشيء معقولًا (intelligible)، ليصبح بذلك **معلومًا**. فالشيئان المختلفان، كعرَضي السواد والبياض، إنما أمكن التمييز بينهما لأنهما لا يشتركان في الصفة الذاتية، والمتماثلان إنما كانا كذلك لأن صفتي الذات فيهما متطابقتان.

وللصفة الذاتية -خلافًا لغيرها من صفات الفئات الأخرىٰ- حقيقة أزلية [قديمة] واجبة، سواءٌ كان صاحبها موجودًا أم لا. وقد أعانت هذه النظرية البهشميةَ علىٰ تعليل كيفية العلم بالموجود والمعدوم أو الممكن، ومنحتهم كذلك

أساسًا قويًا يستندون إليه في القول بعلم الله المحيط فيما لم يزل؛ أي إنه كان يعلم خلقه أيضًا قبل وجودهم.

والقاعدة أن «صفات الذات» في المخلوقات مشتقةٌ من أسمائها الدالة عليها، ككون الجوهر جوهرًا، والسواد سوادًا. ولا كذلك الحال بالنظر إلىٰ الله، فقد اختلفت عبارات متكلمي البهشمية في تعريف صفة ذاته، ويبدو أن معظم النصوص المتقدمة عرَّفتها بـ(**كونه قديمًا**) -وهو مذهب أبي علي الجبائي (جيماريه ١٩٧٠: f.٧٣؛ فرانك ١٩٧٨: ٥٣، ٦٨، ٨٦ رقم ٥٧). وآثر علماء الزيدية خاصةً الذين مالوا إلىٰ مذهب البهشمية -ومنهم الحاكم الجشمي الفارسي (ت. ٤٩٤/١١٠١)، وعلماء آخرون علىٰ الساحل اليمني من القرن السادس/الثاني عشر، كالحسن الرَّصَّاص (ت. ٥٨٤/١١٨٨)- الحديث عن **وصف الله الأخص** (تيبل ٢٠١٣: f.١٦٤). وعلىٰ الرغم من صمت المصادر عن هذا الاختلاف في تحديد صفة الله الذاتية، فلعل السبب في المصير إلىٰ الاختيار الأخير هو أن فكرة قِدَم الله وثيقة الصلة جدًّا بكونه موجودًا فيما لم يزل، إن لم تكن هي إياها. وسوف نرىٰ -مع ذلك- أن صفة الوجود في حق الله -أو بالأحرىٰ كونه موجودًا فيما لم يزل- كانت تُدرج في الفئة التالية من الصفات؛ أي إنها إحدىٰ الصفات الأربع التي تقتضيها صفة الله الذاتية.

(٢) وتُعد الفئة الثانية من الصفات أصلًا أصيلًا في الحل الذي ساقه أبو هاشم لإشكالية الصفات؛ وذلك أنه حين أثبت الحالَ بوصفها حقيقةً وجوديةً قدّم بذلك مفهومًا جديدًا -لم يعرفه أسلافه من المعتزلة- للسبب المحتمَل لصفات الكائنات. وهو لم يتصور حقيقة الحال معنىٰ موجودًا مستقلًا عن الشيء الموصوف، وإنما تصورها كيفيةً وجودية (manner of being)، فتمكن بذلك من بيان الأساس لصفات معينة -بعيدًا عن وصف الأشياء في نفسها- دون الحاجة إلىٰ اتخاذ أي معنىٰ آخر سببًا للصفة محل البحث. ومثال ذلك أن البهشمية يذهبون إلىٰ أن كل جوهر لا بدَّ أن يشغل مكانًا (التحيز)، ولا يرون مع ذلك أن التحيز يُعد وصفًا أو حدًّا للجوهر لنفسه. فالصفة الوحيدة التي له من حيث ماهيته هي **كونه**

جوهرًا؛ أي صفة الذات. علىٰ أن وصف شيء بكونه جوهرًا يتضمن القول بتحيزه متىٰ أصبح موجودًا. من أجل ذلك ذهبت البهشمية إلىٰ أن السبب في كون الجوهر متحيزًا ينبغي أن يكون «صفته الذاتية»، وهذا التحيز حال، وهذه الحال تخرج من القوة إلىٰ الفعل متىٰ وُجد الجوهر. وفي الحق أن الفكرة القائلة باقتضاء صفةٍ صفةً أخرىٰ إنما أضحت سائغة لأن الصفة لم تَعد -وفقًا لنظرية الأحوال عند أبي هاشم- مجرد كلمة، وإنما هي حقيقة وجودية.

وقد أجروْا مثل هذا الاستدلال في الجناب الإلهي، فذهبوا إلىٰ أنه لما كان من طبيعة الله أن يكون واجب الوجود، قادرًا علىٰ خلق العالم، عالمًا، حيًّا، فإن هذه الصفات مقتضاةٌ لصفته الذاتية، وليست -خلافًا للنظام وأبي علي- صفاتٍ له لنفسه/لذاته؛ لأن واحدة منها لا تعبر تعبيرًا كاملًا عن كينونته [وجوده]، ففرقوا بذلك بين الإسناد في: هو الله، والإسناد في: هو قادرٌ، عالمٌ، حيٌّ، موجودٌ فيما لم يزل. وعندهم أنه موصوف بهذه الصفات لأنه الله. ولنقلْ من منظور عكسي: إن العلم بأنه الله (أي بما هو عليه لنفسه) يُستنبط من العلم بأنه قادرٌ، عالمٌ، حيٌّ، موجودٌ فيما لم يزل.

ولما كان هذا شأن الصفات الأربع التي تجب لله، علمنا أنه يمكن أن تكون هناك حقيقةٌ قديمة للصفات التي اقتضتها صفاتٌ أخرىٰ. علىٰ أن هذه الصفات -خلافًا للصفات الذاتية- ليست قديمة بنفسها، وإنما هي قديمة لأن شروطها مستوفاةٌ أزلًا: فصفة الله الذاتية تقتضي -بلا شرط- كونه موجودًا، وكونه موجودًا هو الشرط الوحيد لكونه حيًّا، وهذا شرط كونه قادرًا وعالمًا. ومما يجدر التنبيه عليه أن هذا النسق التراتبي للصفات الأربع مجرد تتابع منطقي، ولا يعني أن إحداها تلي الأخرىٰ زمنيًّا.

وعلاوة علىٰ ذلك، لصفات هذه الفئة التي تختلف عن صفات الله القديمة حقيقةٌ حادثة (temporal)؛ لأنها مشروطة بالوجود الحادث لموصوفها، فتحيز الجوهر في مكان صفة واجبة لهذا الجوهر في زمان وجوده فحسب.

وقد استعمل البهشمية الفعل **اقتضىٰ** في التعبير عن الطريقة التي تُسبِّب بها صفةٌ صفةً أخرىٰ، **والمقتضِي** للصفة المسبِّبة، **والصفة المقتضَاة** للمسبَّبة. وتتفاوت مصنفاتهم بين تضييق وتوسيع في تعيين ما يدخل في فئة (الصفات المقتضاة): فأقدم مصادرهم الباقية تحصرها في تلك الصفات التي تصبح حقيقية -متىٰ وُجد الشيء- بمقتضَىٰ صفة ذاته، كتحيز الجوهر وكصفات الله الأربع القديمة، وتسميها في بعض الأحيان **الصفة المقتضاة عن صفة الذات**. غير أن متأخريهم (في أواخر القرن الخامس/الحادي عشر وما بعده، وخاصة بهشمية اليمن -قد خلعوا مصطلح الصفة المقتضاة علىٰ كل صفة تسببت عن أخرىٰ (تييل ٢٠١٣: f.١٤٦).

علىٰ أن ريتشارد فرانك قد اقتصر -في تحليله لنظرية البهشمية في الصفات- علىٰ النطاق الضيق للصفات المقتضاة، والتي اقترح ترجمتها إلىٰ الصفات الأساسية (essential attributes). والحق أن الصفات المقتضاة عن صفة الذات لا تصف الأشياء علىٰ ما هي عليه لنفسها، ولكنها تكشف في بعض الأحيان عن تميز «صفة الذات» التي اقتضتها. والدليل علىٰ ذلك أن بعض الصفات لا تكون مقتضاة إلا بصفة ذاتية معينة، كالشيء الموصوف بكونه متحيزًا، فإنه لا يمكن إلا أن يكون جوهرًا؛ لأنه ما ثَمَّ موجود سواه يمكن أن يتحيز في مكان. من أجل ذلك كانت صفة (كونه متحيزًا) مقتضاةً وجوبًا لصفة الجوهر الذاتية (كونه جوهرًا)، وإنما أظهر كونَ الجوهر جوهرًا كونُه متحيزًا (الصفة المقتضاة). وعلىٰ الرغم من أن ترجمة فرانك للصفة المقتضاة بالصفة الأساسية ذاتُ مغزىٰ في هذا السياق، فإنها غير كافية في بيان الفرق بين صفة الذات (أي الفئة الأولىٰ من أنماط الصفات)، والصفة المقتضاة، بل إنها تبدو -في بعض الأحيان- غير مناسبة؛ إذ لا تنطبق علىٰ النطاق الأوسع للصفة المقتضاة، فلا تصيب المعنىٰ الصحيح للمصطلح العربي.

(٣) ويتعين فهم فئة **الصفات بالفاعل/المستحَقَّة بالفاعل/الحاصلة بالفاعل** في إطار نظرية البهشمية في الوجود؛ إذ إنهم يذهبون إلىٰ أن المعدوم كالموجود في جواز تعلق العلم به؛ ويفرقون لذلك تفرقة حاسمة

بين صفة الشيء لنفسه وصفة وجوده، فقولنا في شيء مَّا: إنه جوهر، يختلف في معناه عن قولنا: إن الجوهر موجود؛ لأن الإسناد الأول معناه أنني أعلم هذا الشيء من حيث كونه جوهرًا، بينما يدل الإسناد الآخر علىٰ أنني أعلم الجوهر من حيث كونه موجودًا. فالعلم بالأشياء ممكن إذن سواء كانت موجودة أم لا، فالوجود صفة زائدة، وهو في المخلوق لا يكون إلا حادثًا ممكنًا، خلافًا للحقيقة القديمة لصفة الذات، التي أضحت جميع الأشياء بفضلها قابلةً لتعلق العلم بها.

لقد ذهب متكلمو البهشمية إلىٰ أن الوجود في الكائنات المخلوقة لا يمكن أن يصدر عن الكائن نفسه، ولكنه وجود ممكنٌ، لا بدَّ أن يترجح بسببٍ خارجي، ولا يلزم أن يكون هذا السبب مؤثرًا. وفي نظريتهم في السببية أن الفاعلين المستقلين فقط هم المؤثرون، ولهم القدرة علىٰ الامتناع عن إنتاج أثرهم، والعكس بالعكس: فهم لا يعملون البتة ضرورةً؛ لأن قدرتهم علىٰ القيام بعمل تتضمن دومًا القدرة علىٰ خلاف ذلك. والله والإنسان كلاهما فاعل مستقل في رأي المعتزلة، غير أنهما يتباينان في القدرة: فالله مطلق القدرة، يستطيع أن يوجد الجواهر والأعراض، بينما تقتصر قدرة الإنسان علىٰ خلق بعض الأعراض فحسب.

ولم تكن صفة الوجود الحادثة هي الصفة الوحيدة المدرَجة في فئة الصفات بالفاعل، بل كان البهشمية يدرجون فيها أيضًا صفات ناشئة عن وجود الموصوف، فلو أن خلق الشيء -مثلًا- كان من ورائه قصد معين، فإن الشيء المخلوق يوصف بصفات إضافية تتصل بإرادة الفاعل، وحينئذ يقع هذا الفعل علىٰ وجه معين: فالكلام -مثلًا- يمكن أن يكون -تبعًا لنية المتكلم- أمرًا، أو خبرًا، أو سؤالًا.

(٤) لقد قبل البهشمية النظرية السائدة بين المتكلمين، التي يستخدمونها في شرح الصفات المتغيرة للأجسام، وخلاصتها أن هذه الصفات الحادثة تتسبب عن أعراض تكمن في أجزاء متمايزة من الأجسام، فالجسم المتحرك محل لأعراض الحركة، والجسم الساكن

تتأصل فيه أعراض السكون، وهكذا. وتسمىٰ هذه الأعراض في اصطلاح البهشمية **علة** أو **معنىٰ**، ثم خُلع هذا الاسم علىٰ فئة الصفات الناشئة عن عرَض، فسميت **صفات معنوية**، **لمعنىٰ**، أو **لعلة**. وهي تتسبب -كالصفات بالفاعل- عن معنىٰ آخر سوىٰ الشيء الموصوف.

وتُعد الأعراض -علىٰ ما جاء في نظرية الوجود الكلاسيكية في الكلام- مخلوقةً، ممكنة الوجود، وفي هذا شرح للسبب الذي من أجله كانت الصفات التي تتسبب عنها حادثةً وممكنة؛ وذلك لأن حقيقتها تعتمد علىٰ وجود الأعراض: فالجسم المتحرك يتحرك فحسب طالما كان محلًا لأعراض الحركة، وسيظل موجودًا وإن توقف عن الحركة، بل إن وجوده ممكن ولو لم يتحرك البتة.

ومن «الصفات العَرَضية» (accidental attributes) عند البهشمية أيضًا كون الإنسان عالمًا، وقادرًا، وحيًّا. وهذه الصفات إن تكن واجبة لله، فليست كذلك في الإنسان، فبعض الناس عاجز عن فعل ما يستطيع فعلَه آخرون، وعلمُ الإنسان وحياتُه كذلك محدودان. والسبب في هذا النقص الإنساني -من الناحية الوجودية- عدم وجود الأعراض التي يكون بها الإنسان عالمًا أو قادرًا. وليس الموت إلا غيابَ عرَضِ الحياة.

(٥) وكثيرًا ما يرد ذكر الفئة الخامسة من الصفات في مصنفات متكلم القرن الرابع/العاشر الشهير، عبد الجبار (ت. ٤١٥/١٠٢٥) وتلامذته، وإن اختفت علىٰ نحو متزايد في مصنفات البهشمية اللاحقين. وليست هذه الفئة من الصفات مقتضاة لا للنفس ولا لمعنىٰ آخر، وتتضمن صفة **كونه مدركًا**. وقد خالف أبو هاشم أباه، فذهب إلىٰ أن الإدراك ليس عرَضًا كالإرادة والعلم البشريين، وإنما يدرِك الحيُّ متىٰ وُجدَ المدرَك، إلا أن تحول دون ذلك علةٌ جسدية. وقد تحصَّل من ذلك أن الله ليس بمدرِك فيما لم يزل، وإن كان مستوفيًا لكل ما يلزم، ولكن لما كانت مخلوقاته حادثةً، لم يكن ممكنًا إدراكُها في القِدَم. من أجل ذلك ذهب أبو هاشم إلىٰ أن صفة كونه مدركًا مقتضاة لصفة كونه حيًّا، متىٰ تم استيفاء جميع الشروط.

وإذا كان البهشمية متفقين على أن الموجود يدرِك بصفة، لا لنفس المدرِك ولا لمعنىٰ آخر، فإنهم مختلفون في وضع فئة مستقلة لصفة الإدراك. ويبدو أن العالم الحنفي البهشمي، الحاكم الجشمي (ت. ٤٩٤/١١٠١) كان من أول من أهمل هذه الفئة، فقد أورد صفة الإدراك في كتاب «**التأثير والمؤثِّر**» له مثالًا للصفة المقتضاة بصفة أخرىٰ، واعتبرها بذلك مماثلة لتحيز الجوهر، أو لصفات الله القديمة (تييل ٢٠١٢: ٣٠٨). علىٰ أن رأي الجشمي في هذا الأمر كان مضطربًا، فقد ذهب في بعض المصنفات الكلامية إلىٰ القول بمفهوم الصفات التي ليست لنفس الشيء ولا لمعنىٰ آخر، وعزا إلىٰ هذا المفهوم صفة الإدراك. وإنما ساد التصنيف الرباعي لفئات الصفات فيما بعد عند زيدية اليمن الذي جنحوا إلىٰ مقالات البهشمية، ثم كان توسيع مفهوم «الصفات المقتضاة» -ليشمل كل صفة تقتضيها أخرىٰ- سببًا في اندثار هذه الفئة الخامسة من فئات الصفات؛ وذلك أن صفة الإدراك مستوفية شرط إلحاقها بالصفات المقتضاة (تييل ٢٠١٣: f.١٤٦، f.١٦٧).

والحق أن أوعب الروايات التي لدينا عن نظرية الصفات وأكثرَها منهجية متأخرةٌ نسبيًا، وهي ما كتبه المتكلم الزيدي الحسن الرَّصَّاص (من القرن السادس/الثاني عشر)، الذي يُعد من الجيل المؤسس لمذهب البهشمية الجديد في اليمن. وتتبدىٰ في أطروحته في الصفات بعضُ سمات التطورات المفاهيمية المتأخرة، كالاقتصار علىٰ أربع فئات دون خمس مثلًا. وعلاوة علىٰ ذلك، تبنىٰ الرصاص منهجًا أصيلًا يشتمل علىٰ رؤىٰ عميقة لكيفية استخدام التصنيف المذكور آنفًا في الأفكار والحجج الكلامية.

وقد عالج موضوع الصفات علىٰ نحو يمكن وصفه بأنه مقاربة معرفية. ولما لم تكن الصفات أو «الأحوال» عند البهشمية موضوعًا للعلم علىٰ الاستقلال، ولكنها ما تُعلم به الأشياء أو الذوات، فإن الرصاص إنما قصد إلىٰ أن يتبين -منهجيًا- ما تكشفه كل فئة من الصفات عن الأشياء. وما ثار إشكال إلا لأن ما أُسند إلىٰ الله أُسند كذلك إلىٰ الخلق. وقد ذهبت البهشمية إلىٰ أن الصفة إذا أُسندت إلىٰ عدة موصوفين، فإن الحال أحادية المعنىٰ: فصفة (كونه قادرًا) ذات

معنىً واحد في كل من كان مستطيعًا لأفعال ذاتية: وهي تعني أن الفاعل يقوم بفعل، وأن الفعل يحدث بقدرة الفاعل. وعلىٰ ذلك، فالمعنىٰ في القول بأن الله قادر علىٰ أن يفعل كالمعنىٰ في نسبة ذلك إلىٰ الإنسان، علىٰ الرغم من أن الله قادرٌ وجوبًا، وأن قدرة الإنسان ممكنة، ولكن الوجوب والإمكان ليسا إلا **كيفيات لحال** واحدة (فرانك ١٩٧٨: ٦٦-٧٢؛ العلمي ٢٠٠١: ١٠١-٣٩).

ولم يرد البهشمية يقينًا أن المشتركيْن في صفة واحدة متشابهان ضرورةً، وقد لزمهم -دفعًا لشبهة التجسيم- أن يجيبوا عن هذا السؤال العقدي الجوهري: كيف يصح أن يوصف الله بكونه عالمًا بالمعنىٰ الذي يوصف به الإنسان، ثم لا ينطوي ذلك علىٰ قدح في التنزيه الإلهي المطلق؟ وهذا عين ما صنعه الرصاص في مقاربته المعرفية، فقد وضع لكل فئة من الصفات طائفة من المعايير للنظر فيما إذا كان الاشتراك في صفة بين شيئين يعني المشابهة بينهما، أو بين ما تتسبب عنه هذه الصفة في كل منهما. وبيَّن كذلك أن الصفات المعنوية والصفات المقتضاة ليست كافية بنفسها لتحديد هوية الموصوف: فصفة (كونه حيًّا) يمكن أن تكون ممكنة أو واجبة، فإذا كان الموصوف بها ذا حياة ممكنة، فما ذاك إلا بعرَض كامن في الجسم المخلوق. ولا كذلك الحياة الواجبة، فإنها تخص الله، الحيَّ بصفة ذاته. فالتشارك بين الله وخلقه في صفة (كونه حيًّا) لا يعني أنهما يحييان للسبب نفسه، ولا أنهما متشابهان بوجه من الوجوه؛ ولذلك لم تكن الصفات المعنوية ولا الصفات المقتضاة دالةً بنفسها علىٰ هوية الذوات التي أُسندت إليها.

وقد وسَّع تحليل الرصاص أيضًا -بإضافة ملمح آخر- المنظورَ الذي ورد في مصادر أخرىٰ، إذ اعتبر ما عُرف **بالأحكام** (ومفردها: حكم)، وهي متمايزة وجوديًّا عن الصفات أو الأحوال. والحق أن فكرة (الحكم) قد وردت في أقدم ما لدينا من المصادر البهشمية، غير أنها ظلت مفهومًا يلفه الغموض. ويبدو أن تصور البهشمية لهذا المصطلح لم يُفصَّل إلا بتأثير أبي الحسين البصري (ت. ٤٣٦/ ١٠٤٤)، الذي كان تلميذًا للقاضي الشهير عبد الجبار الهمذاني، ولكنه تعلم الطب والفلسفة أيضًا. وقد وجهه تعليمه إلىٰ ضروبٍ من النظر جديدة،

وحمله علىٰ نقد بعض أصول البهشمية الكلامية في محاولته الدفاع عن مذهب المعتزلة ضد مناوئيه؛ ولذلك هاجمه أقرانه من البهشمية هجومًا ضاريًا.

ومن المعلوم أن مذهب أبي الحسين الكلامي إنما عُرف من تصانيف بعض أتباعه، أعني ركن الدين ابن الملاحمي (ت. ٥٣٦/١١٤١)، الذي نستطيع الوقوف في كتاباته علىٰ أقدم حديث للتمييز المفاهيمي بين **الصفة والحكم**. ثم نَقَلت عنه بعد ذلك تعريفَه لكلا المصطلحين المصادرُ البهشمية اليمنية؛ أعني كتب الرَّصَّاص ومتأخري علماء الزيدية، الذين أنكروا في العموم آراء أبي الحسين البصري وابن الملاحمي جميعًا. والصفة والحكم يتباينان -وفقًا لهذا التصور- في الكيفية التي تُعرف بها الأشياء من خلالهما. وتفصيل ذلك أنه لا بدَّ أن نأخذ في الاعتبار ذاتين موصوفتين بحكم واحد لنستخلص علمًا بشيء ما، بينما تكفي ذات واحدة موصوفةً بصفة الحياة لنعلم كون هذه الذات حيَّة. وقد وضع الرصاص -علىٰ غرار الصفات- ثلاث فئات للأحكام: **الأحكام المستَحقَّة بالفاعل، والأحكام المعنوية، والأحكام المقتضاة**. ووضع لها معايير تبين ما إذا كان التشابه حاصلًا بين الأشياء التي توصف بها (تيبل ٢٠١٣: ١٣١-٢٠٠).

والحق أن ما صنعه الرَّصَّاص يدلنا علىٰ أن متكلمي البهشمية قد طوروا -انطلاقًا من مفهوم الحال عند أبي هاشم- رؤىٰ ومقاربات شتىٰ في تصنيف الصفات؛ ولذلك لم تكن نظريتهم في الصفات تُنقل بوصفها نظامًا ثابتًا، وإنما خضعت لتعديلات وتطويرات تاريخية مستمرة.

(٤)
تعديل متكلمي الأشاعرة لمفهوم الحال

تاريخ الأشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥) -الذي يُنسب إليه المذهب- معلوم جيدًا، فهو من تلامذة أبي علي الجبائي، ولم يزَل علىٰ مقالة الاعتزال إلىٰ أن فارق مذهب شيخه وهو في نحو الأربعين من عمره، ولكنه لم يعتنق المذهب النصي المحض لخصوم المعتزلة، وإنما سعىٰ إلىٰ التوفيق بين العقلانية والأثرية

(traditionalism)، وهو المنهج الذي انتهجه ابن كُلاب (توفي نحو ٢٤٠/ ٨٥٤) في القرن الثالث/ التاسع.

وقد أخذ الأشعري في مقالته في الصفات الإلهية بالأصول الكبرىٰ لنظرية ابن كلاب، فخالف بذلك -علىٰ نحو كبير- مذهب المعتزلة؛ إذ ذهب إلىٰ أن صفات الله **معانٍ** حقيقية موجودة، وأن **العلم والحياة والقدرة**، إلخ -**تقوم** به. والحق أن مفهوم الصفة -بهذا المعنىٰ- يشبه **الأعراض** في الأجسام المخلوقة، فكلتاهما تسمىٰ معاني، ووجودها يستلزم صفةً للشيء الذي تقوم به.

وفي رأي الأشعري أن المصطلح الوصفي (descriptive term) -بخلاف سببه الذاتي (entitative ground)- لا حقيقة له: فالقول بأن الله عالم يدل علىٰ علمه الذاتي، ولكنه جعل هذا المصطلح الوصفي عِدلًا لفعل الوصف، الذي هو مجرد تلفظ لا حقيقة له تجاوز حدود اللغة (ورأيه في هذا الصدد أقرب إلىٰ رأي أبي علي منه إلىٰ رأي أبي هاشم). ومما يجدر ذكره كذلك أنه لم يفرق باطراد -فيما وصلنا من تصانيفه- بين الصفة والوصف، ففي التركيب الوصفي (الله عالم)، يمكن أن تستعمل كلمة (صفة) في الدلالة علىٰ علم الله الذاتي، وعلىٰ المصطلح الوصفي (عالم) (جيماريه ١٩٩٠: ٢٣٥-٤٣).

وقد أثار مفهوم الأشعري لصفات الله سؤالًا جوهريًّا في القضية المركزية التي تشغل المتكلمين المسلمين، وهي قضية التوحيد: إذا كان العلم الذاتي، والقدرة والحياة والإرادة، إلخ -كل ذلك موجود في الله أزلًا، فهل يصح القول بأنه واحد، لا كثرة فيه من أي نوع؟ وقد كان جواب الأشعري عن هذه الإشكالية بالمصير إلىٰ أن صفات الله لا هي هو، ولا هي غيره (جيماريه ١٩٩٠: ٢٧٦-٨١).

والحق أن الخلاف بين نظريتي الأشعري وأبي هاشم (معاصره) كان معقدًا؛ وخاصة لأنهما لم يستخدما مصطلحاتهما استخدامًا واحدًا. فالصفات عند الأشعري تشير إلىٰ معانٍ ليست هي عين الذات الإلهية، ولكن صح بها وصف الله بصفات قديمة. والمعتزلة لا يقبلون القول بوجود صفات قديمة لله لأسباب مضىٰ ذكرها؛ ولذلك كانوا يُعابون كثيرًا بنفي الصفات. علىٰ أن هذا الاعتراض

ليس صحيحًا البتة؛ فإن البهشمية يثبتون يقينًا الحقيقة الوجودية للصفات، ولكن علىٰ غير معناها عند الأشعري. فليست الصفات عندهم أسسًا ذاتية لما يُسند إلىٰ الله، ولكنها أحوال. أما الأشعري، فأنكر القول بأن للصفات المسندَة إلىٰ الموجودات حقيقةً، خلافًا لأسسها الذاتية، وهو يوافق في ذلك أبا علي -أستاذه وأستاذ أبي هاشم- الذي كان يرىٰ أن القول بأن الله عالم أو حيٌّ ليس إلا محض وصف؛ أي مجرد كلمات ليس غير.

لقد ظل إنكار مفهوم الحال غالبًا علىٰ أتباع الأشعري الأُوَل، حتىٰ إذا انقضىٰ جيلان بعده تبنىٰ هذا المفهومَ أحدُ كبار الأشعرية، وهو أبو بكر الباقلاني. ومع ذلك، لم يكن رأي الباقلاني في الحال مطردًا: فعلىٰ الرغم من أنه أفرد في كتاب **التمهيد** فصلًا للرد علىٰ نظرية أبي هاشم، فإن كتب متأخري الأشاعرة تدلنا علىٰ أنه استحسن فكرة الحال، وقال بها في أعظم كتبه: «**هداية المسترشدين**»، وتفسير ذلك يسير إذا تتبعنا التسلسل التاريخي لتواليفه: فـ«**التمهيد**» من أوائل كتبه، وهو مجرد جمع لآراء مشايخه، فلم يودعه فكره (جيماريه ١٩٧٠: f.٧٦؛ جيماريه ١٩٨٠: f.٩٤)، فلم يكن عجبًا أن يسير فيه في الصفات الإلهية سيرة الأشعري؛ إذ كان همه الأكبر أن يجمع مقالات هذا الأخير منظومةً في سلك واحد من الاستدلال باستخدام اصطلاح منضبط (ألار Allard ١٩٦٥: ٢٩٩-٣١٢). أما جنوحه إلىٰ القول بالحال، فلا بدَّ أنه بأثر من مراجعته لرأيه الأول، ولا يبعد أن يكون ذلك من ثمار مناظراته مع علماء المعتزلة.

منذ عهد بعيد والبحث العلمي الحديث يعتمد علىٰ روايات لاحقة تذكر مصير الباقلاني إلىٰ القول بفكرة الحال، وذلك كتواليف أبي المعالي الجويني، الذي ذهب هذا المذهب أيضًا. ولما كانت آراء الجويني قد أسهم في تشكيلها - علىٰ نحو كبير- أفكار ونظريات فلسفية، فإنه ينبغي توخي الحذر من تشبيه رأيه برأي الباقلاني. ولن يُطرفنا بأساس قوي لدرس نظرية هذا الأخير في ثوبها الأول إلا المخطوطاتُ المكتشفة حديثًا لأجزاء مهمة من كتاب «**الهداية**» (جيماريه ٢٠٠٩؛ شميتكه ٢٠١١).

والحق أن الباقلاني -كالجويني- لم يتمسك بنظرية الأحوال علىٰ إطلاقها،

بل بَدَوَا جميعًا غيرَ حاسمين، ولعل ذلك لعلمهما بما لقيته هذه النظرية من اعتراض من قِبَل متكلمي الأشعرية؛ ولذلك دأب الباقلاني -عند بحثه في المسائل المتعلقة بالصفات في كتابه «**الهداية**»- علىٰ أن يسوق وجهين من وجوه الحجاج، وحينئذ يسع قارئَه أن يأخذ بحجته، سواء كان ممن يقول بفكرة الحال أم لا (جيماريه ١٩٧٠ : ٧٨؛ تيبل قريبًا).

وإذا أخذنا في الحسبان بعض وجوه الشبه الواضحة بمفهوم البهشمية، لم نَرتَبْ في أن فكرة الحال عند الباقلاني مأخوذة من خصومه في الكلام، فقد نظر في حجج أبي هاشم، وأعاد النظر في تصوره الأول للحقيقة الوجودية الماثلة من خلال الصفات المحمولة علىٰ الأشياء، فعدل في «**الهداية**» عن رأيه السابق في «**التمهيد**»، والذي كان موافقًا لرأي الأشعري، وأثبت حقيقةً لتلك الصفات التي لا يمكن وصفها بوجود ولا عدم (تيبل قريبًا). وإلىٰ هذا مال الجويني بعد ذلك (جيماريه ١٩٧٠ : ٧٩). وعندما قدم الباقلاني فكرة الحال لم يجعلها بديلًا لمفهوم (الصفات المعنوية)، التي كانت شغلَ أبي هاشم الأول، وإنما مزج به التصورَ الأشعري التقليدي **للصفة**. فحالٌ كـ (كون الله عالمًا) تستند -كما جاء في «**الهداية**»- إلىٰ **علم** حقيقي موجود، هو الذي يُطلق عليه **صفة** أو **معنىً** لكون الله كذلك. وقد شرح الباقلاني وجهة نظره بالرد إلىٰ أصل الأشعري القائل بأن الصفة المعينة تدل دائمًا علىٰ معنىً واحد، أو تعبر عن **حقيقة** واحدة: فإذا أثبتنا معنىً، وليكن (علمًا) معزوًا وجوبًا إلىٰ إنسان موصوف بأنه (عالم)، فكذلك الأمر بالنظر إلىٰ الله؛ أي إنه لا يمكن أن يكون عالمًا إلا **بمعنىً** (تيبل قريبًا). وكذلك ذهب الأشعري إلىٰ أن دلالات الألفاظ، نحو (عالم)، واحدة دائمًا، فلا يمكن أن تدل لفظة (عالم) في موطن علىٰ **نفس** الموصوف، وفي موطن آخر علىٰ **معنىً منفصل**، بل تعني حقيقةً واحدة، وهي إثبات معنىٰ العلم لمن **له علم** (فرانك a١٩٨٢: ٢٧٠). والخلاصة أن قول الباقلاني بمفهوم الحال لم يكن اطِّراحًا لنظرية أسلافه، وإنما كان توسيعًا لإطارها المفاهيمي.

وقد تعيّن عليه -تبعًا لذلك- وعلىٰ الجويني من بعده تعديلُ هذا المفهوم علىٰ وفق الإطار العقدي للمذهب الأشعري. ومن أجل ذلك أحدث الباقلاني

تعديلًا مهمًّا في بعض ما فَوّق إليه سهام النقد في الفكرة البهشمية الأصلية، وأراد بذلك أن يبرر ازوراره في البداية عن قبولها في مجموعها، فقد ذكر في «**التمهيد**» أن مقالة البهشمية متناقضة في نفسها، لإثباتها أمرين: **أحدهما**: أن الفاعل القادر علىٰ القيام بفعل معين ينبغي أن يتميز عمن لا يستطيع القيام بهذا الفعل نفسه بخصيصة، لها -بواسطة الحال- حقيقة وجودية، **والآخر**: أن الحال لكونها -بحكم تعريفها- ليست ذاتًا، لا يمكن تعلق العلم بها. فإذا لم يكن سبيل إلىٰ العلم بها، فكيف يمكن لها أن تكون خصيصة حقيقية فارقة من الناحية الوجودية؟ والحق أن الباقلاني لم يُغفل -حين قال بحقيقة الحال بعد ذلك- اعتراضه السابق، فأكد أنها لا بد أن تكون **معلومة**، وإن لم تكن ذاتًا، والدليل علىٰ ذلك أنه إذا كان ثمة شيئان موصوفان بحال واحدة، فإننا نستطيع تمييز هويتهما، ونستطيع لذلك أن نميزها من حال أخرىٰ، كاستطاعتنا التفرقةَ بين «حي» و«عالم» (تيبل قريبًا).

وأهم مما تقدم أن الباقلاني والجويني لم يتوخيا بمفهوم الحال الغايةَ نفسها التي قصد إليها البهشمية في بحوثهم في الإلهيات، فقد أسلفنا أن هؤلاء استخدموا الأحوال في التوفيق بين وحدانية الله وكثرة صفاته. فالحال تحقق -في هذا السياق- مقصدًا مهمًّا؛ إذ إنها -ولا حقيقة معنوية لها- لا تُمثل سببًا موجودًا ولا معدومًا يقتضي صفات أخرىٰ. أما الأشعرية، فلم يقولوا بفكرة الاقتضاء البهشمية أصلًا؛ ولذلك خلا تصنيف الجويني للأحوال من فئة الصفات المعلولة عن أخرىٰ، والتي تقابلها فئة الصفات المقتضاة عند البهشمية.

والحق أن مذهب الأشعرية في المعدوم والممكن أحال تفرقة البهشمية بين صفة الذات والصفات المقتضاة عنها في الشيء الموجود هباءً منثورًا. فبينما أثبت البهشمية صفة الذات للمعدوم، أنكر الأشعرية أن تكون له أي صفة إيجابية؛ إذ لا حقيقة له عندهم، **وليس بشيء** (فرانك ٢٠٠٠). وإذا كان ذلك كذلك، فإن الصفات التي تصف الشيء علىٰ ما هو عليه لنفسه (كقولنا: الجوهر جوهر، والسواد سواد، إلخ)، وتلك التي لا بدَّ للشيء منها متىٰ وُجد (كتحيز الجوهر) مرتبطتان بالوجود ارتباطًا وثيقًا. وإذا رجعنا إلىٰ مثال الجوهر، وجدنا أن

الأشعرية يذهبون إلىٰ أنه لا يتعلق العلم به إلا وهو موجود، وأنه متىٰ وجد لم يُعقل إلا متحيزًا، والعكس بالعكس. ومن أجل ذلك كان كونه جوهرًا، وذاتًا، وموجودًا، ومتحيزًا، كل أولئك بمعنىٰ في اللسان الوجودي، وهو إثبات حقيقة جوهر ما. فهذه الصفات كلها مركوزة في الجوهر نفسه؛ ولا تتمايز إلا من الناحية المنطقية فقط.

وقد انبنىٰ علىٰ ذلك أنْ فرق الجويني بين فئتين من الأحوال فقط: ما يثبت للذوات **معلَّلًا**، وما يثبت **غير معلَّل**. وقد أشار إليهما أيضًا علىٰ نحو آخر بقوله: **صفات إثبات للذات قائمة بها أو صفة نفسية**، وصفات تثبت معنىٰ؛ أي **[حكمًا] ثابتًا للذات عن معنىٰ**، أو **صفة معنوية** (فرانك ٢٠٠٤: ٧٧١-٧)[1].

وعلىٰ الرغم من تشابه الأشعرية والبهشمية في الاصطلاح، فإن مفهوم **صفة نفسية** عند الأولين مختلف عنه في نظرية الآخَرين: فبينما حددت البهشمية صفة واحدة في كل ذات، حدد الأشاعرة طائفة من الصفات التي تميز كل فئة من الموجودات. وقد بينَّا سلفًا الأسباب التي حملتهم علىٰ اعتبار مجموع هذه الصفات معرِّفة للشيء لنفسه. وفي هذا السياق خاصة تثير ترجمة كلمة **حال** بـ (state) إشكالًا.

ومن الأمثلة علىٰ عدم ملاءمة هذه الترجمة مثال الجوهر: فقد أنكر الأشعرية صراحة -من الناحية الوجودية- الفرق بين وجود الجوهر وكونه جوهرًا؛ ولذلك ذهبوا إلىٰ أن جميع الصفات الأخرىٰ صفات نفسية، فخالفوا بذلك البهشمية في القول بأن الوجود والعدم ظرفان للجوهر تثبت حقيقته فيهما، وفي أن الجوهر لا يتحيز وجوبًا إلا إذا وجد فعلًا. ومن أجل ذلك لم تكن عبارتا

---

(١) في كتاب «الإرشاد» ما نصه: «من الأحوال ما يثبت للذوات معللًا، ومنها ما يثبت غير معلل. فأما المعلل منها، فكل حكم ثابت للذات عن معنىٰ قائم بها؛ نحو كون الحيّ حيًّا، وكون القادر قادرًا [...]. وأما الحال التي لا تعلل، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة علىٰ الذات، وذلك كتحيز الجوهر، فإنه زائد علىٰ وجوده. وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود، فهي من هذا القسم» (الجويني، كتاب الإرشاد. تحقيق محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٨٠). وإنما أوردنا كلام الجويني نصًا في هذا الموضع رفعًا لما وجدناه من لبس. (المترجم)

(الجوهر موجود) و(الجوهر متحيز) دالتين علىٰ حالين متغيرتين؛ لأنهما موجودتان ضمنًا في معنىٰ وصف شيء مّا بكونه جوهرًا. وفي رأي الأشعرية كذلك أن وصف الجوهر بأنه جوهر، موجود، متحيز، كل هذه جوانب شتىٰ تصف -في مجموعها- الجوهر علىٰ ما هو عليه لنفسه. ولذلك اقترح ريتشارد فرانك حديثًا ترجمة حال -في السياق الأشعري- إلىٰ (feature). فإذا ما تجاوزنا الصفات النفسية، صادفتنا كذلك مشكلة ترجمة حال إلىٰ (state) في صفات الله المعنوية أو المعللة؛ حيث إن الأشاعرة يذهبون إلىٰ أن المعاني في نحو كون الله «قادرًا» و«عالمًا» لا هي هو، ولا هي غيره. وبعبارة أخرىٰ: إن الوجود الوجوبي للقدرة والعلم في الله لا يقتضي -عندهم- أي كثرة في الذات، علىٰ الرغم من أن الله ليس قدرة وعلمًا. فلا سبيل إذن إلىٰ تصور وجود الله دون قدرة وعلم، إلخ - فيه، ومن المحال كذلك الجزم بحقيقة الله ما لم نجزم بأنه قادر، عالم، إلخ. وفي هذا الصدد تتشابه الصفات المعنوية لله مع الصفات النفسية في أن كلتيهما تدلان علىٰ أحوال (features) مائزة واجبة له (فرانك ٢٠٠٤: ٧٧١-٦).

وقد جعل متكلمو الأشعرية حين أخذوا بمفهوم الحال يستخدمون مصطلح **حكم** كثيرًا، مشارًا به إلىٰ صفات الموجودات. ويبدو أن الباقلاني ومن حذا حذوه ممن قال بنظرية الأحوال كانوا يسعون إلىٰ إزالة الغموض الاصطلاحي لمصطلح **صفة**. وذلك أن الصفة في المعجم الأشعري تُطلق علىٰ علم الله، وقدرته، إلخ؛ أي علىٰ ما يسمىٰ **بالمعاني** التي تثبت عنها بعض صفاته. ولما كانت المعتزلة تنكر وجود الصفات المعنوية القديمة، فقد رماهم الأشعرية بنفي الصفات، وهذه مقاربة [تهمة] جدلية، لا تثبت علىٰ قدمين، ولا سيما بعد نظرية البهشمية في الأحوال. ثم إن الأشاعرة لما أدرجوا مفهوم الحال في مذهبهم الكلامي، أكدوا الحقيقة الوجودية للمعاني، وللصفات التي تثبت عنها. فإذا كان الكلام عن الله، رأينا مصطلح **صفة** إنما صيغ في الاصطلاح الأشعري الكلاسيكي للدلالة علىٰ **معنىٰ** (علم، قدرة، . . .) لهذه الصفات: **كونه عالمًا، قادرًا**. فكان لا بد من التفرقة الاصطلاحية بين **الأساس (الصفة** في دلالتها المأثورة: **المعنىٰ) والأثر** (أي **الحال** أو **الصفة المعللة**، كما حدها الجويني)؛ ولذلك تجنب الباقلاني ومن تلاه من الأشاعرة استخدام **صفة** في الدلالة علىٰ

الصفات الحقيقية وجوديًا (أي الأحوال)، وآثروا استعمال مصطلح **حكم** مرادفًا للحال (فرانك ٢٠٠٤).

(٥)
خاتمة

لقد كانت نظرية الأحوال في أساسها حلًّا لإشكالية التوفيق بين وحدانية الله وكثرة صفاته القديمة. تلك الإشكالية التي كانت مثار جدل بين المتكلمين قبل أن يهتدي أبو هاشم الجبائي إلىٰ الحل الذي اقتبسه من النحاة، والذي يتمثل في فئة وجودية جديدة من الصفات، لا توسم بوجود ولا عدم، وهي الأحوال، فتحاشىٰ بذلك عزو حقيقة معنوية إليها. وقد لقيت نظرية أبي هاشم نجاحًا باهرًا حتىٰ أضحت ركنًا أصيلًا في مذهب أتباعه الكلامي لقرون عدة. وفي خلال ذلك أصابتها تغييرات وتنويعات من جوانب شتىٰ، وتباين المتكلمون في مقاصدهم من تطبيقها، حتىٰ إنها لم تَعْدُ عند بعضهم أن تكون مجرد مقاربات معرفية.

والحق أن أثر نظرية أبي هاشم لم يكن مقصورًا علىٰ البهشمية، فقد أدرج الباقلاني مفهوم الحال -بعد تعديله- في إطار المذهب الأشعري، ثم تلقىٰ هذا بالقبول من بعده أشعرية آخرون، منهم إمامُ الحرمين الشهير، أبو المعالي الجويني، ومن بعده علماءُ مغاربة، دونه في الشهرة. علىٰ أن متكلمي الأشعرية قد استخدموا مفهوم الحال علىٰ نحو يخالف صنيع البهشمية: فالأحوال عند الأشعرية ملامح [سمات] متميزة للموجودات، التي يمكن أن يتعلق بها العلم في حال عدمها. وقد كان تبني مفهوم الأحوال أحد أمثلة تاريخية كثيرة علىٰ مرونة المذهب الأشعري في دمجه أفكارًا من مذاهب أخرىٰ، وإعادة تفسيرها علىٰ نحو يخدم مقاصده العقدية. وإنه لمن غرائب تاريخ علم الكلام عند المسلمين أن يعتمد الأشاعرة علىٰ مفهوم الحال في إثبات وجود صفات الله المعنوية، وهي عين الفرضية التي سعىٰ البهشمية أصالةً إلىٰ دحضها بإقحام الحال في مبحث الوجود من علم الكلام (جيماريه ١٩٧٠ : f.٧٩).

المراجع

Alami, A. (2001). *L'ontologie modale: etude de la theorie des modes d'Abu Hasim al-Gubbai.* Paris: Vrin.

Allard, M. (1965). *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Asari et de ses premiers grands disciples.* Beirut: Imprimerie Catholique.

Dhanani, A. (1993). *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mutazili Cosmology.* Leiden: Brill.

van Ess, J. (1991). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin /New York: de Gruyter.

Frank, R. M. (1978). *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period. Albany,* NY: State University of New York Press.

Frank, R. M. (1980). *Al-Madum wal-Mawjud.* The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abu Hasim and his Followers'. *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 185 : 14-210.

Frank, R. M. (1982a). Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views'. In P. Morewedge ed.), *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval.* New York: Fordham University Press, 258-78.

Frank, R. M. (1982b). Hal'. In E. Bosworth et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam.* New edn. Supplement, Fasc. 5-6, 343-8.

Frank, R. M. (2000). The Non-Existent and the Possible in Classical Asharite Teaching'. *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 1 :24-37.

Frank, R. M. (2004). *Al-Ahkam* in Classical Asarite Teaching'. In R. Morelon and A. Hasnawi (eds.), *De Zenon d'Elee a Poincare: receuil d'etudes en hommage a Roshdi Rashed.* Leuven: Peeters, 753-77.

Gimaret, D. (1970). La theorie des *ahwal* d'Abu Hasim al-Gubbai d'apres des sources asarites'. *Journal asiatique* 47 :258-86.

Gimaret, D. (1980). *Theories de l'acte humain en theologie musulmane.* Paris: Vrin.

Gimaret, D. (1990). *La doctrine d'al-Ashari.* Paris: Cerf.

Gimaret, D. (2009). Un extrait de la *Hidaya* d'Abu Bakr al-Baqillani: le *Kitab at-tawallud,* refutation de la these mutazilite de la generation des actes'. *Bulletin d'etudes orientales* 259 :58-313.

Schmidtke, S. (2011). Early Asarite Theology: Abu Bakr al-Baqillani (d. 403/1013) and his *Hidayatal-mustarsidin'.Bulletind'etudesorientales* 39:60-71.

Thiele, J. (2012). La Causalite selon al-Hakim al-Gisumi'. *Arabica* 3 /59-291 :4-318.

Thiele, J. (2013). *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Uberlegungen des al-Hasan ar-Rassas.* Leiden: Brill.

Thiele, J. (forthcoming). Al-Baqillani's Notion of *hal* or the Principle of Reciprocal Correlation'.

الفصل الثالث والعشرون
نظريات القيمة الأخلاقية في علم الكلام
تفسير جديد

أيمن شحادة

يقدم هذا الفصل تفسيرًا جديدًا للنزاع حول طبيعة القيمة الأخلاقية في التراث الكلامي، وهو يقترح من بعض الجوانب إعادةَ النظر في القراءة التقليدية -السائدة منذ أن نُشرت دراسات ج. حوراني البكر في أوائل السبعينيات- للواقعية الأخلاقية (ethical realism) لدىٰ معتزلة البصرة وبغداد (المبحثان ٢-٣)، وكذلك لآراء خصومهم من المذهب الأشعري الكلاسيكي (المبحث ٤). وسوف أدلل علىٰ أن هذا المذهب الأخير لم يشارك في مجرد نظرية إلهية في الأخلاق، وإنما أقام هذه النظرية في الحقيقة علىٰ معاداة ظاهرة للواقعية، غدت أساسًا للأخلاقية العواقبية (consequentialist ethical) الأكثر تطورًا علىٰ نحو ما قدمتها مصادر الأشعرية الجديدة (المبحث ٥). علىٰ أنه ينبغي أولًا أن نضع المشكلة في سياقها الكلامي المناسب[١].

(١) لقد حال اعتبار المقدار المخصص للنشر دون ذكر وجهة نظر الماتريدية والمحافظين.

(١)

الإطار: الميتا أخلاق، الأخلاق الكلامية التطبيقية، الأخلاق المعيارية[1]

لقد جنح علم الكلام -بعد أن فرغ من إثبات وجود الله، ودَرْس ذاته وصفاته- إلىٰ بحث العدل الإلهي [مشكلة الشر] (theodicy). وقد دأب المعتزلة علىٰ مناقشة هذا الموضوع تحت عنوان (**في العدل**)، إشارةً إلىٰ إحدىٰ نظريتين محوريتين في مذهبهم، بينما كانت نظريتهم الأخرىٰ في (**التوحيد**)؛ ولذلك عُرفوا **بأهل التوحيد والعدل**. ومن بين الأصول الثلاثة الأخرىٰ -التي تمثل، مع الأصلين السابقين، الأصولَ الخمسة التي كان يُدرِّسها أبو الهذيل (توفي بين ٢٢٦/ ٨٤٠ و٢٣٦/ ٨٥٠) ومن تلاه من المعتزلة- عالج أصلُ **الوعد والوعيد** كذلك المشكلات الأخلاقية علىٰ نحو واسع، فتيسر إدراجه دون عناء في مناقشة العدل الإلهي.

علىٰ أن الأشعرية يدرسون العدل الإلهي في كتبهم عادةً تحت عنوان **التعديل والتجوير** (ويستعمل هذا العنوان أحيانًا في كتب المعتزلة أيضًا). ومقصودهم أصالةً نقدُ مقالة المعتزلة، لا تقديم بديل عقلي لها، فهم يقولون بالإرادية الإلهية (theological voluntarism)؛ وتعني أن إرادة الله وأفعاله مطلقة، لا تخضع البتة لأي اعتبارات أخلاقية؛ ولذلك كانت معظم مناقشاتهم الكلاسيكية مصروفةً إلىٰ دحض نظرية المعتزلة الأخلاقية، وتفنيد مقالتهم في العدل الإلهي؛ لما لذلك من أهمية كبرىٰ، سببُها -في رأيهم- أن معظم المقالات البِدعية ذاتُ طبيعة ثيوديسية [تتصل بمشكلة الشر أو بقضية العدل الإلهي] (الرازي، أصول الدين، لوحة b١٧٤). وهم يذكرون أن الشيطان كان سلفًا للمعتزلة في هذا

---

(١) الميتاأخلاق: ما وراء الأخلاق ((Metaethics، والأخلاق الكلامية التطبيقية (Applied Theological Ethics)، والأخلاق المعيارية (Normative Ethics). (المترجم)

المسلك، حين أمره الله بالسجود لآدم فأبىٰ، معتقدًا أنه «خير» منه. وهذه حجة أخلاقية تُذكر غالبًا لما تومئ إليه من أنه كان واجبًا علىٰ الله أن يعامل الشيطان وفقًا لمنزلته وحقوقه (علىٰ سبيل المثال، الطوفي، درء، ٦٧-٨)[1].

وقد اعتاد المعتزلة أن يبدؤوا مذهبهم في العدل الإلهي بكلمة مجملة، نحو: **أنه تعالىٰ حكيم، لا يجوز أن يفعل قبيحًا، ولا أن يُخل بواجب** (ابن الملاحمي، فائق، ١١٩)، ثم ينشعب من هذا الأصل شعبتان أساسيتان: **الأولىٰ:** طائفة من المقدمات الأساسية التي تمهد السبيل لصياغة النظرية. ومن أمثلة ذلك ما أورده ابن الملاحمي (فائق، ١١٩؛ وانظر: ابن متويه، مجموع، ١: ٢٢٧-٦٤):

١- أن الفعل يكون بقدرة فاعله، ووفقًا لإرادته. وفي هذا جزم بأن الله والإنسان، كلاهما فاعل مستقل علىٰ الحقيقة.

٢- أن القيمة الأخلاقية لفعل مًّا موضوعيةٌ (objective). وسوف تكون هذه المقالة الجوهرية محور الدرس في المباحث التالية من هذا الفصل.

٣- أن الله قادر علىٰ فعل القبيح؛ ولذلك يمكنه -لكونه فاعلًا مريدًا- أن يختار اختيارًا حقيقيًّا بين الأفعال الحسنة والقبيحة.

٤- أنه محال علىٰ الله -تأسيسًا علىٰ القواعد الأخلاقية- فعلُ القبيح، ومنه الظلم. ويجوز أن يفعل الحسن، وهو يفعل الواجب من غير شك.

علىٰ أن المعتزلة مختلفون في المقدمتين الأخيرتين؛ أي فيما إذا كان الله قادرًا علىٰ فعل القبيح، ولكنه يمتنع عنه وجوبًا لخيريته، أم هو غير قادر علىٰ فعله أصلًا (انظر في هذا: فرانك ١٩٨٥). وعلىٰ الرغم من التغير الطفيف في قوائم هذه المقدمات بين مصدر وآخر، فإنها تتضمن دائمًا مناقشة للمسألة الميتاأخلاقية لطبيعة القيمة الأخلاقية ولصلاح الأفعال الإلهية.

---

(١) ذكر الطوفي إباية إبليس السجودَ لآدم ﷺ -بدعوىٰ الأفضلية- مثالًا لضلال العقل حين يستقل بالتحسين والتقبيح، وقد قال في مقدمة ذلك (ص٦٧): «وظيفة العقل في الوجود الإرشاد، لا الحكم علىٰ الرب والعباد، وبه يُعرف الحَسَن -عرفًا وشرعًا- من القبيح، لا أنه موجِبٌ للتحسين والتقبيح». (المترجم)

والشعبة الأخرىٰ: مشيج من المقالات الفرعية المفصَّلة، التي تبسط القول في الثيوديسيا [العدل الإلهي أو مشكلة الشر] عند المعتزلة، مشروحةً ومؤسسةً علىٰ الأصول السابقة. وتُبيّن هذه المقالات -التي أطلق عليها «الأخلاق الكلامية التطبيقية»- كيف أن الفعل الإلهي يكون في بعض الجوانب الرئيسة المتعلقة بالإنسان حسنًا وعادلًا وجوبًا (انظر مثلًا: عبد الجبار، مختصر، ٢٣٢). (ولا حاجة بنا أن نذكر أنه علىٰ الرغم من أن تفسير هذه المقالات الفرعية بـ «الأخلاق الكلامية التطبيقية» يسهم في فهم علاقتها بالمكونات الميتاأخلاقية والمعيارية للكلام وللمناقشات الفقهية، فإنها تفترق افتراقًا كبيرًا عن الفروع المعتادة للأخلاق التطبيقية؛ نظرًا لأن الفاعل هنا هو الله، لا الإنسان). وعلىٰ سبيل المثال: هل يُعد خلق العالم والناس حسنًا وحكمةً؟ وما مسؤولية الله عن الشر الذي يقترفه الناس الذين خلقهم؟ وكيف كان الله خيِّرًا في خلقه الأسباب الطبيعية لآلام الناس؟ وكيف حل الخالق مشكلة الألم الذي لا موجِب له [غير المبرر] الذي ينزل ببعض الناس في هذا العالم؟ وكيف يُبرر الثواب والجزاء في الدار الآخرة؟ وهكذا دواليك. من أجل ذلك اشتمل حديث المعتزلة المفصَّل في العدل الإلهي علىٰ ما يلي (مثلًا):

١- القول بأن الفعل الإنساني إنما يقع بإرادة فاعله من الناس وبقدرته المستقلتيْن، وما يتصل بهذا القول من المعاني. فلو أن أفعال زيد كانت مقدَّرة من الله أو مخلوقة له، لم يكن زيد مسؤولًا عنها، ولا مستحقًّا لمدح ولا لذم ولا لثواب ولا لعقاب، وسيكون من الظلم له أيضًا أن يكلفه الله بالواجبات الأخلاقية، أو أن يمدحه علىٰ أفعاله أو يذمه، أو أن يُثيبه عليها أو يعاقبه. بل سيكون الله -علاوةً علىٰ ذلك- مسؤولًا عن شرور البشر.

٢- أن خلق العالم والناس حسن، وتكليفهم كذلك حسن؛ لأن ذلك سيتيح لهم فرصة الحصول علىٰ جزاء عظيم يجاوز كل ألم يمكن أن يصيبهم في هذه الدنيا.

٣- لم يُكلِّف الناس بما لا يطاق.

٤- أن مما يجب علىٰ الله أن يعين الناس علىٰ القيام بما وجب عليهم. وتتخذ هذه المعونة الإلهية (الألطاف، ومفردها: لطف) صورًا، منها: إمدادهم بتعاليم الرسل، وإنزال بعض صنوف الآلام بهم تنبيهًا وتذكيرًا بسوء العاقبة لمن أغفل الواجبات.

٥- أن المرء سوف يجزىٰ في الآخرة -إما بمضاعفة النعيم في الجِنان وإما بتخفيف العذاب في النيران- عن جميع الآلام التي أصابته في هذه الدنيا دون سبب أو عِوض، سواءٌ كانت من الله أو من إنسان أو من حيوان.

٦- أن الأعمال الصالحة مستحقة للثواب، بينما تستحق الأعمال السيئة العقاب، وهو أصل (الوعد والوعيد) المذكور آنفًا. ويرىٰ المعتزلة أن هذا الأصل مدرَكٌ بطريق العقل ابتداءً، ثم زاده الوحي تأكيدًا وتثبيتًا.

ولم يكن عجَبًا أن تتمركز كل المقالات الفرعية تقريبًا في مبحث العدل الإلهي حول الله (theocentric)؛ أي إنها تُركز -قبل كل شيء- علىٰ الفاعلية الخُلُقية لله (moral agency of God) (انظر -علىٰ سبيل المثال- لمناقشة بعض هذه المقالات: هيمسكيرك Heemskerk ٢٠٠٠؛ أبراهَموف ١٩٩٣؛ برونشفيج Brunschvig ١٩٧٤؛ فان إس ١٩٩١-٧: في مواضع شتىٰ؛ هوفر ٢٠٠٧؛ شحادة ٢٠١٣).

وقد دحض الأشعرية هذه الآراء لأنها توجب علىٰ الله أمورًا، وإرادةُ الله وأفعاله مطلقة، لا يقيدها أي اعتبار أخلاقي، فإذا أثاب بعض الناس علىٰ ما لاقوْه من آلام في هذه الدنيا، فقد فعل اختيارًا منه وفضلًا، لا أن ذلك واجبٌ عليه. بل إنهم ذهبوا إلىٰ أبعد من هذا، فقالوا: إن الله يفعل حقيقةً في بعض الحالات -وجائزٌ أن يفعل في حالات أخرىٰ- أمورًا يدعي المعتزلة أنها من الظلم، ويسقبحونها لذلك. فلا يبعد -مثلًا- أن يعفو عن مسيء لم يتب، وأن يسبب بعض الشرور التي تصدر عن البشر، كما أنه يثيب الناس ويعاقبهم علىٰ الرغم من أنهم لا يفعلون استقلالًا. والحق أن هذا النقد للأخلاق الكلامية

الاعتزالية كان يعتمد علىٰ نظرية بديلة للقيمة الخلقية. وتذهب هذه النظرية -كما سنرىٰ- إلىٰ أن «الحُسْن» و«القبح» لا يدلان علىٰ صفات حقيقية وموضوعية في الأفعال الموصوفة بواحد منهما، فليس هناك فعل قبيح أو حسن لذاته، ولا محظور أو واجب لذاته، سواءٌ كان الفاعل من الناس أم كان هو الله.

وإنا لنجد كذلك مزيدًا من النقاشات المتمركزة حول الإنسان (anthropocentric) -مدعومةً أيضًا بهذه الاعتبارات عينها حول طبيعة القيمة الخلقية- في سياقات شتىٰ من المصنفات الكلامية، ومن ذلك ما يلي:

١- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أحد الأصول الخمسة للمعتزلة (انظر في شأنه: كوك Cook ٢٠٠١).

٢- مناقشات في التوبة (انظر: فان إس ١٩٩١-٧: iv. ٥٧٩ وما بعدها؛ مينسيا Mensia ٢٠٠٤؛ ڤاسالو Vasalou ٢٠٠٨؛ بومرانتس Pomerantz ٢٠٠٧).

٣- مناقشات في حقيقة الإنسان (انظر: شحادة ٢٠١٢).

٤- مناقشات في وجوب اكتساب المعرفة ببعض المسائل الكلامية، وفي النظر الكلامي لهذا الغرض (انظر: شحادة ٢٠٠٨: ١٩٧-٢٠١).

٥- مذهب الشيعة الاثني عشرية فيما يجب علىٰ الله من نصب الإمام (علىٰ سبيل المثال: الحِلِّي، كشف، ٣٣٨-٤٠). ويذهب آخرون إلىٰ وجوب ذلك علىٰ الناس، لا علىٰ الله. وعند معتزلة بغداد أنها تجب بالعقل (انظر مثلا: العمري ٢٠٠٧)، بينما يرىٰ البصريون والأشاعرة أنها واجبة بالشرع.

وإلىٰ جانب المشكلات التي تعالجها كتب الكلام توجد في كتب أصول الفقه دائمًا مناقشات ميتاأخلاقية للقيمة الخلقية، حيث تُرسِي بعضَ الأصول النظرية لهذا الفن [أصول الفقه]، الذي يُعد العلم المعياري الرئيس في التراث الديني الإسلامي. وعلىٰ الرغم من أن أهمية هذه المناقشات لم تُوَفَّ بعدُ حقَّها من الدرس، فإن في الوُسع إيراد طائفة من الملاحظات الأولية: فنظرية القيمة

الخلقية والتكليف (الوجوب) تهدف إلىٰ غاية جوهرية: فهي تدعم -كما في تصانيف الشافعية الفقهية المتأثرة بالكلام مثلًا- نظريةَ الأمر الإلهي الأخلاقيةَ، التي تعتبر الوحي -في الأساس- المصدر الأوحد للتشريع. كما أنها تُمد الفقه بطرائق أكثر موضوعية؛ إذ تؤثر في بعض المبادئ والأساليب المعيارية الرئيسة في مجاله، والتي تسوسها -علىٰ نحو كبير- أغراضٌ عملية، أي **أخلاقية** صرفة، لا نظرية ولا اعتقادية، وربما تعالج بذلك مجموعة واسعة من الأفعال الإنسانية. وثمة حالتان في هذا الصدد: مناقشة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، أهو الإباحة، أم التحريم، أم لا هذا ولا ذاك (راينهارت Reinhart ١٩٩٥)، ومناقشة أصل (المصلحة)، الذي يفترض وجود نظرية أخلاقية عواقبية (شحادة ٢٠٠٦: ٦٣ وما بعدها).

وثمة كتاب تخصص في هذا الموضوع، فجمع بحوثًا في الميتاأخلاق، وفي الأخلاق المعيارية، والتطبيقية، ومنها التطبيقية الكلامية، وهو كتاب «**درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**»، للمتكلم الحنبلي، الذي تأثر بالأشعرية، نجم الدين الطوفي (ت. ٧١٦/١٣١٦). وقد افترعه بمناقشة القيمة الخلقية، وهي الأصل، ثم جعل يدرس فروعها [تمثلاتها أو تجلياتها] في علم الكلام، وفي أصول الفقه، بل في الفروع الفقهية -وإن كان أمرًا غير معتاد في الفروع- كلٌّ في فصلٍ علىٰ حدته. وفي هذا الفصل الأخير اتخذ الحنفيةَ، لا المعتزلة، غرضًا لسهام نقده، فرماهم بأنهم يبنون كثيرًا من أحكامهم الفقهية علىٰ اعتبارات المصلحة والمناسبة، بلا شاهد من النص، كما صنعت المعتزلة فيما استنبطته من القول بالتحسين والتقبيح العقليين في الكلام (درء، ١٢٣). ومن المفارقات أن الطوفي نصَّ في كتاب له -متأخرٍ نسبيًا- علىٰ رأي شديد التطرف، وهو اعتبار المصلحة وإن خالفت النص (تعيين، ٢٤٦). ولا يزال تطوره الفكري غير مدروس بعدُ.

علىٰ أننا سنؤوب مرة أخرىٰ إلىٰ المشكلة المحورية الخاصة بطبيعة القيمة الأخلاقية، بادئين بمقالات معتزلة بغداد والبصرة، معرجين بعدها علىٰ مقالات المذهب الأشعري الكلاسيكي، والأشعرية الجديدة.

(٢)
الواقعية الأخلاقية عند المعتزلة:
رأي البغداديين

لقد نوقشت أخلاق [أخلاقية] الفعل الإلهي (ethics of divine action) منذ القرن الأول للإسلام، وخاصة في الخلافيات التي دارت حول حقيقة الإيمان، وحرية الإرادة والقدر. وأبرز تصوير لهذا الموضوع الأخير «**رسالة في القدر**»، للحسن البصري (ت. ١١٠/٧٢٨) (انظر في شأن هذه الرسالة، وفي الخلاف في صحتها: مراد Mourad ٢٠٠٥؛ وانظر شرحًا نقديًّا لها في: الطوفي، درء، ٢٠٧-٥٩). فقد ذهب فيها -علىٰ سبيل المثال- إلىٰ أن الله حَسن، فلا يخلق إلا الحسن، وما شرور الناس إلا من كسب أيديهم، لا من الله، ومن اختيارهم، وهم عنها مسؤولون.

ولما تطور علم الكلام كان من المهم تحديد معاني هذه المصطلحات: «عادل»، و«ظالم»، و«حَسن»، و«قبيح»، وكذلك شرحُ هذه الصفات في الأفعال والأحداث في إطار معرفي ووجودي أوسعَ وأكثرَ منهجيةً. وقد ظهر اتجاهان كبيران لإنجاز ذلك: ففي مجال الفقه -وهو وثيق الصلة بالكلام- كان الحكم علىٰ الأفعال الإنسانية المختلفة من المهمَّات عند الفقهاء: فالصوم واجب، وشرب الخمر محظور، إلخ. وكان من الطبيعي أن يخف بعض المتكلمين إلىٰ استلهام هذا النموذج في مجالهم، وأن يَشرَعوا في مناقشات مبكرة -تعوزها المنهجية- في علم الأخلاق الكلامي (theological ethics)، تتعلق بالمبادئ الأخلاقية الأساسية، حيث ألحقت الأحكام نفسها بالأفعال بغية تحديد أيُّها جائز علىٰ الله، وأيها ممتنع، وأيها واجب عليه. وفي ذلك الوقت كانت المعتزلة تُنشئ -متأثرةً نوعَ تأثر بالنحو العربي- نظامًا كلاميًّا حللت به جميع أنواع الحقائق المتعلقة بالموجودات والأحداث، في مسألة الصفات. ومنذ ذلك الحين، والأفعال تُعرَف -كما سنرىٰ- بكونها (أشياء، ذوات) -أعراضًا، إن أردنا الدقة،

(أو جواهر وأعراضًا، إذا كان الحديث عن أفعال الله)- لها خصائصُ أخلاقية أيضًا جديرة بأن تُعد صفات.

ولا يزال الغموض يكتنف -نظرًا لقلة المصادر الباقية- تاريخ المحاولات الأولىٰ للمعتزلة في تعيين الصفات الأخلاقية للأفعال. والظاهر أنهم آثروا -منذ مرحلة مبكرة نسبيًا- الواقعية الأخلاقية، وراموا بذلك -جزئيًا علىٰ الأقل- معارضة الإرادية الإلهية، التي كانت سائدة في الاعتقاد آنذاك. علىٰ أن أهم تحدٍ واجهه رجال المذهب في هذا الصدد هو وجوب قيامهم بتطوير نمط من الواقعية، ينسجم مع مذهبهم الوجودي والمعرفي، دون التردي في هاوية مُطْلَقِيَّة أخلاقية متطرفة (ethical absolutism)؛ أعني تلك التي ترىٰ أن بعض الأفعال حسنة أو قبيحة في نفسها، بقطع النظر عن القرائن. والحق أن هذا الأمر لم يكن ميسورًا؛ نظرًا للقلة البالغة في الاختيارات التي يتيحها المذهب الذري الكلامي [الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ].

ومن بين أكثر المحاولات البدائية التي ذكرتها المصادر تلك الواقعيةُ الأخلاقية المنسوبة إلىٰ المعتزلي البغدادي، أبي القاسم الكعبي البلخي (ت. ٣١٩/ ٩٣١)، والتي ترىٰ أن الحُسن والقبح صفتان نفسيتان لبعض الأفعال (مانكديم، شرح، ٣١٠؛ أبو رشيد، مسائل، ٣٥٤). ولما كانت هذه النظرية مهملة في المصادر البغدادية القليلة المتاحة، فقد تعين علينا الاعتماد علىٰ المرويات غير المباشرة في مصادر مخالفيهم من معتزلة البصرة، والتي تصور الذاتية الأخلاقية (ethical essentialism) للكعبي في صورةٍ مطلقية غالية: فإذا حُكم علىٰ نوع من الأفعال بأنه قبيح في ذاته، كان قبيحًا في كل حال، مهما اختلفت القرائن. وقد عمد البصريون إلىٰ دحض هذا المذهب بالإشارة إلىٰ أن الفعل الواحد يكون حسنًا في بعض الأحيان، قبيحًا في بعضها الآخر (حوراني ١٩٧١: ٦٤؛ رينهارت ١٩٩٥: ١٤١ وما بعدها)؛ كقتل إنسان، فإنه قبيحٌ إذا كان بغير استحقاق، حسَنٌ إذا كان عقوبةً مستحَقة. وقد قَبِل حوراني هذا التفسير البصري للمذهب البغدادي.

ومن المحال -مع ذلك- أن يكون الكعبي -بوصفه متكلمًا مسلمًا علىٰ الأقل- قد ذهب هذا المذهب المتطرف. والذي أراه أنه لا ينبغي أن نقبل الرواية الواردة في مصادرنا البصرية علىٰ علاتها؛ ولكن علىٰ أن بعض ما فيها خبرٌ صحيح، وبعضه إلزام: فعلىٰ الرغم من أن الكعبي قد قال بنمط من الذاتية الأخلاقية، فإن المطلقية المذكورة إنما نسبها إليه البصريون بطريق الإلزام عن هذه الذاتية، ولم تكن رأيًا صريحًا له. والسؤال الذي يجب علينا إيراده -بناءً علىٰ هذا الفرض- هو هذا: هل ذهب الكعبي أي مذهب يتعلق بذاتية الأفعال، يمكن أن يفسح له السبيل إلىٰ أن ينافح عن الذاتية الأخلاقية، دون أن يُضطر إلىٰ القول بالمطلقية، التي يحكم ببطلانها المتكلمون المسلمون طُرًّا؟

الحق أن ثمة إشارة مهمة تلقي الضوء علىٰ بعض التفاصيل الحاسمة، تتجلىٰ في رأيين له يتعلقان بطبيعة الكلام، الذي هو شكلٌ من أشكال الفعل، مكونٌ من جملة أصواتٍ معينة أو حروف، صدر كلٌّ منها عن المتكلم. وأول هذين الرأيين أن الكلام الموصوف بكونه خبرًا (بوصفه مخالفًا للأمر والنهي) **إنما يكون خبرًا لعينه** (ابن متويه، التذكرة، ١: ٢١١). وعلىٰ الرغم من أن عبارة: «اسمي زيد» تتكون من جملةٍ من الأصوات المتقطعة المتتابعة، التي لا تستغرق سوىٰ جزء من الثانية، فإن لها عينًا واحدة، هي التي جعلتها خبرًا. وثاني الرأيين أن الخبر -وقد ثبت أن له عينًا- علىٰ جنسين متخالفين متمايزين: كاذب في نفسه ولنفسه، وصادق في نفسه ولنفسه (أيْ بمعزل عن أي شيء لا تعلق له بذات الخبر، كإرادة المتحدث، أو ما يحيط به من القرائن) (ابن متويه، التذكرة، ١: ٢١٠). فلو قال كلٌّ منا -أنا وزيد: «اسمي زيد»، كان خبره صدقًا في نفسه ولنفسه، وكان خبري كذبًا في نفسه ولنفسه. ولا تتضح الطريقة التي استطاع الكعبي أن يبرهن بها علىٰ كلا الرأيين؛ ولذلك فهي بحاجة إلىٰ مزيد بحث، غير أنه خارج عن نطاق هذه الدراسة. ولعله رأىٰ من البدهي أن الأفعال المتماثلة يمكن أن تختلف في ذواتها بناءً علىٰ أن عين الفعل تتأثر -علىٰ نحو ما- بالقرائن المحيطة به. وعلىٰ أي حال، فإنه لما كان للفعل الواحد (ولنقل إنه خبر) عينٌ في موضع (كذب)، وعين أخرىٰ في موضع آخر (صدق)، وكانت الأشياء المختلفة ذاتيًا مختلفةً في صفاتها النفسية، فإنه يلزم من ذلك أن القبح ليس صفة نفسية

للذات الأولىٰ (كاذب)، ولا الحسن صفة نفسية للذات الأخرىٰ (صادق). بل إن الفعل الواحد يمكن أن يكون قبيحًا ذاتيًّا في مواطن، حسنًا ذاتيًّا في مواطن أخرىٰ. والحاصل أنه علىٰ الرغم من الذاتية الأخلاقية لدىٰ الكعبي، فلا يبدو أنه كان من أصحاب المطلقية الأخلاقية.

ولم يكن نمط ذاتية الكعبي -خلافًا لما هو شائع- هو الرأي الوحيد لدىٰ معتزلة بغداد، بل لقد ظهر من رجال المذهب اللاحقين من عمدوا إلىٰ النظرية فنقحوها، وذهبوا إلىٰ أن الأفعال المحكوم عليها أخلاقيًّا نوعان: أفعال لها صفتا الحسن أو القبح ذاتيًّا، في نفسها ولنفسها، وأخرىٰ لها هاتان الصفتان لمعنىٰ -أي لعرَض- من حسن أو قبح يصحب الفعل، متميزًا عنه. علىٰ أن المصادر لم تبين لنا من أين تولدت فكرة العرض هذه. ويبدو أن هذا الرأي مستمَدٌّ من القول الغريب القاضي بأن عرَض القيمة الخلقية وصفٌ للجسم الذي قامت به (أي لزيد أو للسانه)، لا للفعل الذي صدر عنه (أي لا للكذب الذي فاه به)؛ لأن العَرَض لا يقوم بالعَرَض (أبو رشيد، مسائل، ٣٥٥). وعلىٰ الرغم من أن هذه النظرية المعدَّلة تباين نظرية الكعبي، فإن خصومها لا يسعهم أن يردوها إلىٰ مطلقية ساذجة؛ لأنها تجعل القيمة الخلقية لبعض الأفعال خارج الفعل نفسه، وتنطوي كذلك علىٰ مرونة كبيرة في الاعتماد علىٰ القرائن. ففعل القتل ليس قبيحًا في نفسه، ولكنه متىٰ وقع ظلمًا، صَحِبه عرَضُ القبح قائمًا بجسم القاتل، وإن كان قتلًا بحق، صحبه عرَض الحُسن. وربما عَرِيَ عن كل عرَض للقيمة الخلقية، فيكون حينئذ محايدًا من الناحية الأخلاقية (ethically neutral).

(٣)

الواقعية الأخلاقية عند المعتزلة: رأي البصريين

وتشير مصطلحات القيمة الأخلاقية لدىٰ معتزلة البصرة أيضًا إلىٰ صفات حقيقية وموضوعية للأفعال، علىٰ الرغم من أن أسبابها -خلافًا لواقعية البغداديين الأخلاقية- ليست مادية ترجع إلىٰ ذوات الأفعال أو إلىٰ أعراض تقوم بها. وقد اعتمدنا اعتمادًا واسعًا فيما يلي علىٰ مناقشة القيمة الأخلاقية في كتاب **«المغني»**، لعبد الجبار (ت. ٤١٥/ ١٠٢٥)، وهو أوعب مصدر بلغنا في مذهب البصريين.

وقد بدأ عبد الجبار مناقشته بذكر التصنيفين الآتيين للأفعال، طبقًا لأحكامها الأخلاقية (المغني، ٦/ ١: ٧-٥١): فبعضها يمكن تقييمه أخلاقيًّا؛ أي يشمله حكم ذو قيمة أخلاقية، بمعزل عن الفعل نفسه. وبعضه محايد أخلاقيًّا [غير محكوم عليه]، كأفعال الحركة والكلام في أثناء النوم. والأول قسمان: قبيح، وهو ما استحق فاعله الذم، وحسن، لا يستحق فاعله الذم. وللفعل الحسن ثلاثة أحكام: مباح لا يُمدح فاعله ولا يُذم، ومندوب يجمع إلىٰ الحسن أن فاعله ممدوح وأن تاركه غير مذموم، وواجب يمدح فاعله ويذم تاركه.

وللعقل أن يقضيٰ -إلىٰ جانب ما تقدم- بالحكم الأخلاقي لطائفة من الأفعال: فالظلم -مثلًا- والكفران، والكذب الذي لا يجلب منفعة ولا يدفع مضرة، كل ذلك قبيح بضرورة العقل، كما أن شكر المنعم حسَن وواجب ضرورةً أيضًا. ويتفرع عن هذه المسلمات الأخلاقية الضرورية مبادئ أخرىٰ يمكن الانتهاء إليها بطريق العقل، ومن ذلك أن كل كذب قبيح، مهما تكن عواقبه.

وقد ذهب عبد الجبار -انطلاقًا من أن بعض الأفعال يمكن أن يكون له حكم أخلاقيّ- إلىٰ أن هذا الحكم يجب أن يعتمد علىٰ **صفة/ حال**، قد اختُص هذا الفعل بها (المغني، ٦/ ١: ٥٢). فكل واحد من الأحكام الأربعة التي حكمنا بها علىٰ الأفعال متعلق بصفة: فالقبيح بالقبح، أو بكونه قبيحًا، والحَسَن

بالحُسن، والمندوب بالندب، والواجب بالوجوب. والصفتان الأخيرتان مشروطتان بصفة الحُسن، ومضافتان إليها (المغني، ٦/١: ٧٢-٣). فالأحكام الأخلاقية إذن صفات موضوعية وحقيقية للأشياء في العالم الخارجي، ولا تعلق لها بالأحكام الذاتية للأفراد. وقد احتج عبد الجبار لهذا الأمر تفصيلًا، علىٰ نحو ما سنرىٰ في هذا المبحث.

فإذا لم يكن للشيء (والفعل شيء، كما سنرىٰ قريبًا) صفة ذاتية، فلا بد من **مقتضٍ**، أو (**علة، مؤثر، موجِب**) معقول، يُولِّد الصفة. علىٰ أن بعض الأفعال يكون حسنًا أو قبيحًا، لا لأمر يختص به، ولكن لتعلقه بما يؤدي إلىٰ الموصوف بالحسن أو بالقبح (المغني، ٦/١: ٥٧-٨).

وليس يرجع الحكم الأخلاقي علىٰ فعل -في رأي البصريين من المعتزلة- إلىٰ عين الفعل (أي ذاته)، ولا إلىٰ عرَض معين، ولا إلىٰ أي عنصر خارجي مما سنذكره لاحقًا في هذا المبحث، ولكنه يرجع إلىٰ **وجه** وقوع الفعل، وقد كتب مانكديم -علىٰ سبيل المثال-: **الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع علىٰ وجه فيحسن، وعلىٰ خلاف ذلك الوجه فيقبح. وأما أن نحكم علىٰ فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده، فلا** (شرح، ٥٦٤).

وفي رأيي أن هذا المفهوم الشديد الأهمية **للوجه** لم يُفسَّر التفسيرَ الصحيح منذ أن قام حوراني بدراسته (١٩٧١)، مع بعض المصادر التي وصفته بالغموض والصعوبة[١]. والذي يبدو لي أنه مفهوم بسيط، شريطة توضيح المفهوم الأساسي «للفعل». والسبب في هذا الغموض -وإن جزئيًّا- أن معتزلة البصرة كانوا إذا استعملوا ألفاظ «فِعْل» أو «فَعَلَ»، استعملوهما بأحد معنيين: إما علىٰ المعنىٰ الضيق (الحقيقة)، وإما توسعًا. فقد دأبوا -علىٰ سبيل المثال- علىٰ تسمية الأكاذيب، والظلم، والكفر «أفعالًا»، ولكنهم أرادوا بذلك المعنىٰ الواسع؛ لأن شيئًا منها لا يُعد فعلًا بالمعنىٰ الضيق. وهم إنما يستعملون كلمة «فِعْل» بمعناها

(١) تكمن المشكلة الجذرية في أن حوراني لا يعرِّف «الوجه» بوضوح، ولا يميزه تمييزًا كافيًا عن «الفعل»، أو عن «أحد جوانب الوجه» (انظر -علىٰ وجه الخصوص-: ١، ٢٩ وما بعدها، ٦٢ وما بعدها؛ وخاصة مناقشة الكذب ٧٦-٨١).

الضيق إذا أرادو التأكيد علىٰ أن لقبح الفعل علةً، لا يرجع إلىٰ الفعل نفسه، لكن إلىٰ **وجهه**.

وإذن، فما الذي يريده معتزلة البصرة بـ «فعل» -بالمعنىٰ الدقيق للكلمة- بوصفه موضوعًا مناسبًا للوصف الأخلاقي؟ أول ذلك أن الفعل **شيء (ذات)** مادي يوجده الفاعل، عَرَض بسيط، لا يتركب من شيء، وهو بذلك تجسيد بسيط يتعذر رده لجنس من الأعراض يتميز من سائر أجناس الأعراض الأخرىٰ. ومن الأفعال **أفعال للجوارح**، كالحركة، **وأخرىٰ للقلوب**، كالإرادة والنظر (عبد الجبار، المغني، ٩: ١١ وما بعدها؛ انظر: جيماريه ١٩٨٠؛ برنار ١٩٨٢). وحتىٰ أفعال القلوب، تحدث في جسم الفاعل، بوصفها أعراضًا تقع في جواهر القلب. وبعض الأفعال، كالحركة والإرادة والنظر، تكون **مبتدَأةً** من الفاعل، فتقع بذلك في جسمه (كحركة ذراع الرامي)، وبعضها **متولِّد** عنها، بمجرد حدوثها، كالألم والعلم، ويمكن أن تقع في جسم آخر سوىٰ جسم الفاعل (كحركة السهم، وما تسببه من إصابة وألم وموت).

وإليك مثلًا الكلامَ أو القولَ (انظر مناقشة موسعة للجانب الوجودي للكلام في: ابن متويه، التذكرة، ١: ١٧٧ وما بعدها)، فإن الخبر: «اسمي زيد» يتكون من جملةِ أصواتٍ أو حروفٍ أولية بسيطة، يمثل كلٌّ منها عرَضًا يستمر جزءًا من الثانية، وهو يعتبر لذلك فعلَ قولٍ فرديٍّ قائمًا برأسه. ويمكن أن تسمىٰ الجملة بتمامها -توسعًا ومجازًا- «فعلًا» (بالإفراد)، في مقابل جملة أفعال متتابعة. (انظر -تأسيسًا علىٰ أن المركب، حتىٰ ذلك الذي يتكون من أشياء مجتمعة، لا يُسمىٰ «واحدًا» أو «شيئًا» إلا مجازًا، وأنه يفتقر إلىٰ ذات واحدة: شحادة ٢٠١٢؛ وقارن هذا برأي الكعبي السالف في أن الجملة بكمالها يمكن أن يكون لها ذات واحدة من خبر، أو أمر، إلخ، فتبدو لذلك فعلًا واحدًا). فإذا صحَّ ذلك تبيَّن أن البصريين متىٰ قالوا: إن قبح فعل الكلام لا يمكن أن يرجع إلىٰ **الفعل لنفسه** (أو **لعينه**)، ولا **لجنسه**، إنما يعنون أن الأصوات المنطوقة «ز»، «ي»، «د»، إلخ -لا يمكن أن تكون قبيحة لنفسها (وإلا كان مجرد النطق بـ «زيد» قبيحًا أبدًا)، ولا لأنها من جنس أعراض الكلام (وإلا كان كل ما أقوله قبيحًا).

ولما كان الفعل -في معناه الدقيق- عرَضًا، وكان العرض في نفسه لا يقبل التقييم الأخلاقيّ، فإن الفعل لا يمكن أن يكون البتة حسنًا ولا قبيحًا. والذي يولِّد صفة الفعل الأخلاقية إنما هو **الوجه**؛ وهو مفهوم يتضمن جميع العوامل ذات الصلة، أو **القرائن**، التي تصاحب الفعل وتضعه في سياقه، وتتمثل أحيانًا في إرادة الفاعل أو **قصده** (عبد الجبار، المغني، ٦/١ : ٨٣). يقول ابن الملاحمي (الفائق، ١٢١):

> المقبَّحات كالظلم، والكذب، وتكليف ما لا يطاق، والعبث، والمفسدة، والأمر بالقبيح، تقبح لوجوه تقع عليها. والمحسَّنات كالانتفاع، والإحسان إلىٰ الغير، تحسن لوجوه تقع عليها. والواجبات كدفع الضرر عن النفس، وشكر المنعم، ورد الوديعة، وقضاء الدين، تجب لوجوه تقع عليها. ونعني بالوجوه التي تقع عليها أنه تقترن بحدوثها قرينة، إما راجعة إلىٰ النفي أو إلىٰ الإثبات، يوصف لأجل تلك القرينة بأنه ظلم، أو نفع، أو دفع ضرر.

فلا بد إذن من وجود القرائن، ولكنها يمكن أن تكون «بالنفي»، كانعدام القصد قرينةً علىٰ وجه العبث. وتُحدَّد وجوهُ الفعل إما بمحض الاسم (كالكذب والظلم)، وإما بألفاظ واصفة (كتكليف ما لا يطاق). وإذا كان لفعلٍ وجهٌ من القبح، فهو قبيح. ولا يكون حسَنًا حتىٰ يجمع إلىٰ ما له من وجه الحُسْن البراءةَ من وجوه القبح. **والقبح والحسن إذا اجتمعا في الفعل، فالقبح أولىٰ به** (المغني، ٦/١ : ٧٠؛ انظر: ٥٩). وبعض الوجوه تُولِّد للفعل الحسن صفةً زائدةً من ندب أو وجوب.

ولنضرب مثالًا بوجه الكذب: فإني إذا قلتُ: «زيد في الدار»، فإن جملة الحروف التي نطقتها سوف توصم بصفة القبح؛ لأن لها إلىٰ الكذب وجهًا، علىٰ نحو ما يلي: أول ذلك ضم الحروف في كلمات، والكلمات في جملة، وهذه الجملة خبر. والثاني: هذه الجملة إنما كانت خبرًا لأني **أردت** الإخبار. والثالث: وهذا الخبر غير صحيح، إما لأنه بخلاف حقيقة المخبَر (كأنْ يكون زيدٌ ليس في البيت)، وإما لأنه لا صديق لي يدعىٰ زيدًا أصلًا (ابن متويه، التذكرة،

١ : ٢٠٧). فهذه المجموعة من القرائن تتضمن وجه الكذب، وهذا الوجه للفعل هو الذي يولد صفة القبح التي تَصِم أجزاء الكلام المكوِّنة للخبر (عبد الجبار، المغني، ٦/١ : ١٢٣). ويمكن أن تُحلل بالطريقة نفسها وجوهٌ أخرىٰ -تولِّد صفة القبح في الكلام أيضًا- بردها إلىٰ قرائنها الأساسية: ومثال ذلك أمرٌ ينطوي علىٰ تكليف ما لا يطاق (نحو: احمل هذا الجبل يا زيد!)، أو بترك واجب (نحو: لا تقض دينك!) (المغني، ٦/١: ٦١-٢).

وكذلك لا يكون الفعل المتولِّد في شخص آخر، كألم بدني أو غمّ، قبيحًا لعينه. ولا الفعل الذي ولَّده يكون كذلك (كالقطع بسكين مشهور). ذلك أن قطع الساق التالفة إن يكن مؤلمًا مضرًا، فإنه حَسَنٌ؛ لأنه يحفظ علىٰ المريض حياته. ولا يكون الألم والفعل المتولِّد عنه قبيحين إلا إذا وقعا علىٰ أحد وجهين: ظلمًا أو عبثًا. وقد عرَّف عبد الجبار الظلم بأنه **كل** [١] **ضرر** [٢] **لا نفع فيه يوفِي عليه،** [٣] **ولا دفع مضرة زائدة عليه،** [٤] **ولا مستحَق،** [٥] **ولا يُظن فيه بعض هذه الوجوه. ولا فرق بين أن يكون ألمًا أو غمًّا أو مؤديًا إليهما** (المغني، ١٣ : ٢٩٨). فكل فعل يقع مقترنًا بهذه القرائن، التي تتضمن وجه الظلم، يُعد قبيحًا، وقبحه متولد من هذا الوجه، ومثل هذا الفعل **يقع ظلمًا**، ولا يقع عدلًا (المغني، ٦/١: ٧٧).

ولا تُستثنىٰ الإرادة والقصد من ذلك. فقُبح إرادة القبيح ليس لعين الإرادة (كما ذهب إليه فرانك ١٩٨٣ : ٢٠٠٦)؛ لأن ماهية الإرادة واحدة، وإنما يرجع قبحها إلىٰ وجهها؛ أي لما **تتعلق** به من فعل قبيح (ابن متويه، التذكرة، ٢ : ٥٦٦-٧؛ عبد الجبار، المغني، ٦/١ : ٧٩). من أجل ذلك كانت إرادة الضرر بزيد مرهونةً في الحسن والقبح بكون هذا الضرر عدلًا أو ظلمًا.

وعلىٰ ذلك، فالحسن والقبح ليسا في الفعل لنفسه، وإنما يتولدان عن بعض وجوهه، اللهم إلا في حالة واحدة جاءت عن الإمام المعتزلي البصري، أبي علي الجبائي (ت. ٣٠٣/٩١٥)، في بعض الكتب، وهي أن **الجهل** (ولا ينبغي أن تُفهم هذه الكلمة هنا علىٰ عمومها) **يقبح لنفسه أو لعينه** (بقطع النظر عن متعلَّقه)، وذلك مع أن المروي عنه -في كتب أخرىٰ- تقييد ذلك **بالجهل بالله** (ابن متويه،

التذكرة: ٦٤٨). وقد لاحظ عبد الجبار أن أبا علي جعل القبح صفة نفسية للجهل بسبب التلازم الضروري الذي لا ينحل بين أولهما وآخرهما (المغني، ٦/١: ٧٨-٩). ولا يُحفظ عن أبي هاشم الجبائي (ت. ٣٢١/٩٣٣)، ولا في التراث البهشمي استثناءٌ من هذا القبيل، بل لقد جروْا علىٰ استعمال النموذج نفسه في تحليل الأكاذيب: فالجهل والعلم ليسا جنسين للأفعال، ولكنهما وجهان متمايزان لجنس واحد، وهو **الاعتقاد** (ابن متويه، التذكرة، ٢: ٥٩١ وما بعدها، ٦٣٥). ولذلك ذهب البصريون إلىٰ أن الجهل بالشيء قبيح؛ **لأنه جهل**؛ ويريدون بذلك أن ثمة عرَضًا يقوم بقلب الشخص، هو الذي يوصف بالقبح؛ لأن له وجهًا إلىٰ الجهل، أي إن الاعتقاد -سواء كان متعلقًا بالله أم بغير الله- لم «يطابق الشيء علىٰ ما هو عليه». وذهبوا كذلك إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أن الخطأ في الجهل بالله مطلق غير مشروط، لا كالحال في اعتقادات من نحو «زيد في الدار»، و«العالم سيوجد غدًا»، فإن ذلك لا يقتضي أن يكون قبحه -خلافًا لأنواع الجهل الأخرىٰ- لعينه.

وتصف المصادر البصرية وجوه الفعل تفصيلًا، ولكنها لا تقدم تفسيرًا للسبب الذي من أجله يولِّد اجتماع بعض القرائن صفات أخلاقية لبعض أجناس الأفعال. وبعض الوجوه -كالظلم- يقوم علىٰ أسس عواقبية (consequentialist). وبعضها ذاتُ طبيعةٍ معيارية (deontological)[1]، لا تلقي بالًا إلىٰ عواقب الأفعال. فالكذب، والجهل، وكفران المنعم (وخاصة إذا كان المنعم هو الله، فلا يلحقه نفع ولا ضر)، كلُّ ذلك قبيح، وخلافه حسن، أو لا قبيح ولا حسن. علىٰ أن هذا السكوت عن بيان العلة الطبيعية لوجوه الأفعال لم يكن محضَ اتفاق؛ وذلك أن مثل هذا البيان كان سيتضمن -طبقًا للحجاج الكلامي المتقدم [الكلاسيكي]- تحديدًا **لعلة** جديدة -سواء أكانت جزءًا من الوجه نفسه، أم خارجةً عنه- للحكم الأخلاقي، وكان هذا قَمِنًا أن يهدم المبدأ المحوري القائل

---

(١) الديونطولوجي (Deontology) مصطلح ابتكره بنثام Bentham في كتابه *Deontology or the Science of Morality)*، وهو مشتق من الكلمة اليونانية (δέον)؛ أي (الواجب). ويراد به (Deontological ethics) علم الأخلاق المعيارية؛ أي تلك التي لا تعتبر سوىٰ القواعد في تقييم السلوك، خلافًا للعواقبية (consequentialisme)، التي تنوط قيمة الفعل بعواقبه .(المترجم)

بأن العلة البسيطة (irreducible cause) للحكم الأخلاقي ليست إلا وجه الفعل[1].

وفي مناقشة عبد الجبار المعمَّقة للقيمة الأخلاقية أضيفت نظرية وجوه الفعل بوصفها عللًا للأحكام الأخلاقية إلىٰ استبعاد شامل لكل العلل المحتملة (المغني، ٦/١ : ٧٧-١١٤). وقد مر بنا أن العلة لا يمكن أن تكون عينَ الفعل، ولا جنسَه، ولا حدوثَه، ولا إرادةَ الفاعل، ولا قصدَه، سواءٌ أكان إنسانًا أم كان الله (وإن كانت الإرادة تمثل عنصرًا في بعض وجوه الفعل)، فلا أستطيع أن أريد -مثلًا- أن يكون الكذب الواقع مني أو من زيد حسنًا. وعلىٰ الرغم من أن الله يريد أن يفعل الناسُ أمورًا، ويكره أن يفعلوا أخرىٰ، فإن إرادته توافق بالضرورة علمَه بالحسْن والقبح الموضوعيين لهذه الأفعال، وليست هي [إرادته] التي تجعلها حسنة أو قبيحة (المغني، ٦/١ : ٨٦؛ وانظر: ابن متويه، تذكرة، ٢: ٥٦٦). ولا يمكن كذلك أن تكون علةُ الحكم الأخلاقي لفعلٍ صفاتِ فاعله أو مكانتَه، ككونه قديمًا أو مخلوقًا، قويًّا أو ضعيفًا، سيدًا وربًّا أو عبدًا (المغني، ٦/١ : ٨٧-١٠١، ١١٥-٢١). ويعني هذا أن الفعل القبيح يبقىٰ قبيحًا ولو كان الله فاعلَه، وأن الأفعال الإلهية يمكن تقويمها أخلاقيًّا كأفعالنا. وكذلك لا يمكن أن يكون الأمر بالفعل أو النهي عنه علةً -وإن كان الله هو الآمرَ والناهيَ- وإلا لأصبح البِرُّ [مثلًا] قبيحًا متىٰ نهيتُ زيدًا عنه. قال عبد الجبار: **إن النهي منه تعالىٰ دلالة علىٰ قبح الشيء، والدليل يدل علىٰ الشيء علىٰ ما هو به، لا أنه يصير علىٰ ما هو به بالدلالة** (المغني، ٦/١ : ١٠٥). والحق أن عبد الجبار -إذ أنكر أن تكون الإرادة، والمكانة، والأمر مولِّداتٍ للحكم الأخلاقي علىٰ الفعل- قد خالف نظرية الأشاعرة في القيمة الأخلاقية، وهي التي سنعرض لها فيما يلي.

---

(١) وقد قيل بأخرة: إن للنظرية الأخلاقية لمعتزلة البصرة أساسًا لاهوتيًّا، أو عواقبيًّا، وإن بدا أنها معيارية. ومن ذلك ما ذكره العطار (٢٠١٠: ١٣٣) من أن القاضي عبد الجبار كان يرىٰ أن قبح الكذب راجع إلىٰ عاقبته؛ إذ يقول: «يحسن بنا الثناء علىٰ الكذب الذي تُدفع به المضرة» (المغني، ٦/١: ٢٤). وما يريده عبد الجبار -مع ذلك- أن بعض الناس يعتقدون أن الكذب لدفع المضار محمود؛ وذلك لأن قبح هذا الكذب لا يبدو لهم ضروريًّا، بل نظريًّا (انظر: ص٣٩١ السابقة)؛ ولذلك ينبغي أن يترجم قوله: «يصح من» إلىٰ "it is possible that"، لا إلىٰ "it is right of".

(٤)

الإرادية الإلهية (Theological Voluntarism)

عند متقدمي الأشعرية (الأشعرية الكلاسيكية)

مما يُعتقد -في العموم- أن المذهب الأشعري الكلاسيكي يقول بنظرية الأمر الإلهي (divine command theory) في الأخلاق؛ أي إنه يدحض واقعية المعتزلة، ويستبدل بها تحديدًا لمصطلحات القيمة الأخلاقية بالرد إلىٰ الأمر الإلهي. وسوف أقيم البرهان فيما يلي علىٰ أن هذا الظن تبسيطٌ مُخلٌّ، يرجع السبب فيه -إلىٰ حد كبير- إلىٰ ما كان من ندرة المصادر الأولية الصحيحة. غير أن من الممكن الآن -وقد رأت النورَ حديثًا كثيرٌ من المصادر الأشعرية الكلاسيكية- أن نصوغ تصورًا أتم عن مذهبهم في هذا الموضوع[1].

لقد تأسست معارضة الأشعرية الكلاسيكية للأخلاق الكلامية لدىٰ المعتزلة بالدفاع عن إرادية إلهية علىٰ مقولتين أساسيتين:

١- مذهب معارض لواقعية القيمة الأخلاقية (أطروحة معارضة لواقعية المعتزلة). وتتضمن هذه المقولة الميتاأخلاقية وجهين من الحجاج:

أ- دحض ما ادعته المعتزلة من أن القيمة الأخلاقية صفةٌ حقيقية للأفعال، وأنها لذلك من مدارك العقول.

ب- الدفاع عن مذهب بديل في مرجعية التعبيرات عن القيمة الأخلاقية علىٰ ما جرت عليه في اللغة العادية.

---

(١) علىٰ سبيل المثال: اختصار ابن الأمير لكتاب الشامل للجويني، والغنية لأبي القاسم الأنصاري. ولما كانت طبعات هذين الكتابين -وهي التي اعتمدت عليها هنا- ناقصة، لم يكن بدٌّ من الاستيثاق من صحة النقول بعرضها علىٰ نسخ المخطوطات الموجودة (علىٰ التوالي: MSS إسطنبول، Topkapi Sarayi Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, 1322، و1916).

٢- تعريف مصطلحات القيمة الأخلاقية بالرد إلىٰ الأمر الإلهي.

وقد تحقق دحض الواقعية الأخلاقية (أ) بطائفة من الأدلة الموجَّهة إلىٰ أسسها الوجودية والمعرفية (انظر في هذا أيضًا: حوراني ١٩٧٥)، حيث سعت هذه الأدلة إلىٰ بيان أمرين: **أحدهما**: أن مصطلحات القيمة الأخلاقية لا تشير إلىٰ صفات حقيقية وموضوعية للأفعال نفسها، **والآخر**: أنه ليس للعقل موضوعات أخلاقية للعلم في العالم الخارجي. ولا يسعنا إلا أن نقتصر هنا علىٰ بعض الحجج.

فعندما قام الجويني (ت. ٤٧٨/ ١٠٨٥) بنقد الجانب المعرفي من نظرية المعتزلة الأخلاقية في كتابه الكلامي المتوسط الحجم المعروف **«بالإرشاد»** (٢٥٩ وما بعدها)، قدم لذلك بالإشارة إلىٰ تفرقة خصومه بين ما يُدرَك قبحُه وحسنه علىٰ الضرورة والبديهة من غير احتياج إلىٰ نظر، وما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي، وإلىٰ أن سبيل النظر عندهم اعتبار النظري من المحسَّنات والمقبَّحات بالضروري منها. وقد بين أن خطته منازعتُهم فيما ادعوا قبحه وحسنه ضرورةً، وأن ذلك لا يسلم لهم، حتىٰ إذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول، بطل رد النظريات إليها، وتهدمت بذلك أصول المعتزلة في التقبيح والتحسين، وكذلك ما ينبني عليها من سائر المقالات المتصلة بالتعديل والتجوير.

ومن أمثلة ذلك أنه أنكر علىٰ المعتزلة ما ادعوه من أن الناس جميعًا -حتىٰ منكري الشرائع- يعلمون قبح الظلم وحسن الشكر؛ مؤكدًا أن هذا من باب الاعتقاد، وليس علمًا، وأنه لا بعد في تصميم طوائف علىٰ اعتقادهم مع حسبانهم إياه علمًا وإن لم يكن علمًا، وهذا سبيل اعتقاد المقلدين. ومما يقرر ذلك أن بعض الطوائف -التي تشارك المعتزلة في القول بالتقبيح والتحسين- تعتقد قبح ذبح البهائم، وهو ما تراه المعتزلة جهلًا وليس بعلم.

ثم إنه عدل إلىٰ حجة أخرىٰ للمعتزلة (الإرشاد، ٢٦٤-٥)، وخلاصتها أن العاقل -وإن كان من جاحدي الشرائع أو ممن لم يبلغه الشرع (كمن يعيش في جزيرة نائية)- متىٰ سنحت له حاجة يسعه إدراكها بالصدق وبالكذب جميعًا، دون مزية لأحدهما علىٰ الآخر في جلب منفعة أو دفع مضرة، فإنه يؤثر الصدق يقينًا،

وليس ذلك إلا لعلمه بحسنه، ويقبح الكذب (انظر في هذه الحجة: مرمورا ١٩٩٤). وقد أجاب الجويني عن هذه الحجة بأن ذلك لاعتقاد من صوروا الكلام فيه كونَ الكذب قبيحًا عقلًا، ولو أنه كان ممن ينكر تقبيح العقل وتحسينه، فلسنا نسلم أنه سيؤثر الصدق لا محالة، بل يمتنع من إيثار الصدق وإيثار الكذب جميعًا.

ثم ساق الجويني بعد ذلك الدليل التالي، يريد أن يقوض به الجانب الوجودي لعلم الأخلاق عند المعتزلة، وحاصله أن وصف الشيء بكونه قبيحًا لا يخلو: إما أن يرجع إلىٰ نفسه أو إلىٰ صفة نفسه؛ وإما ألا يرجع إلىٰ نفسه، ولا إلىٰ صفة نفسه. والأول باطل؛ لأن الفعل الواحد (كإيلام شخص) يكون حسنًا في موضع (كما لو كان عقوبة)، قبيحًا في موضع آخر (كما لو وقع ظلمًا)، فعُلم أن الفعل إنما يقبح بأمر خارج عنه. وهذا الخارج إما أن يكون ورود الشرع بالنهي عنه، وإما لقيام عرَض القبح به. والثاني باطل؛ لأن العرض إنما يقوم بالجوهر (أو بالجسم المركب أحيانًا، كما هو مذهب البصريين من المعتزلة)، ولا يقوم عرض بعرض مثله. ولذلك لا يكون قبح الفعل موضوعيًّا ولا حقيقيًّا (الإرشاد، ٢٦٦-٧؛ الأنصاري، الغنية، ٢: ١٠٠٦-٧). ولما لم يكن ثمة علل أخرىٰ للصفات لدىٰ متقدمي الأشعرية، فإن الجويني قد أهمل ذكر وجوه الفعل ههنا[1].

علىٰ أنه عرض -في كتابه الأوسع الموسوم بـ«**الشامل**»- لبعض الاعتراضات علىٰ نظرية معتزلة البصرة في وجوه الفعل بوصفها عللًا للصفات الأخلاقية (اختصار، ٢: ٧٣٨-٩). ومن أمثلة ذلك أن الله إذا ابتلىٰ بالألم عبدًا من باب اللطف، ثم لم يعوضه عنه، فهذا الفعل حسن من حيث وجه اللطف الإلهي، قبيح من حيث وجه عدم العوض. وأجاب البصريون عن هذا الاعتراض بأن الفعل حسن؛ لأن عدم التعويض لا يدل -منفردًا- علىٰ الظلم، ولا هو نفسه بالوجه الذي يجعل الألم قبيحًا.

---

(١) تصرفت تصرفًا يسيرًا في ترجمة هذه الفقرة والثلاث التي تسبقها بالاقتباس من كلام الجويني نفسه في الإرشاد، مما أربىٰ قليلًا علىٰ تلخيص المؤلف له، وذلك طلبًا لمزيد من الوضوح. (**المترجم**)

وما بقي الآن إلا أن نذكر أن الأشاعرة الكلاسيكيين قرنوا إلىٰ هذا الرد علىٰ الواقعية الأخلاقية للمعتزلة نظريةً ميتاأخلاقية بديلة لدلالات «الحسن» و«القبح» في اللغة (وهذه هي النقطة ب الواردة في بداية المبحث). وتذهب هذه النظرية -التي لعلها وضعت بعيدًا عن البحث المعجمي في هذه الألفاظ ومثيلاتها- إلىٰ أنه يمكن تقسيم المعاني التي تستعمل فيها هذه التعبيرات الأخلاقية الظاهرة إلىٰ فئتين متمايزتين، كلتاهما مذكورة في كتاب ابن فورك الجامع لمقالات الأشعري، وكذلك في «**الشامل**»، للجويني (اختصار، ٢، ٧٣٢):

> **ومما يجب العلم به أن القبح والحسن هما معانٍ مختلفة، فقد يراد بالقبح قبح الصورة بخروجها عن الانتظام وتناسب الخلقة، وقد يراد به ما ينفر منه الطبع ويأباه عادةً، كالألم وما يؤدي إليه، وكذا الحُسْن. والقصد أن العقل لا يدرك حسن ولا قبح [ما] يتعلق بفعله أو تركه ثواب أو عقاب.**

فالفئة الدلالية الأولىٰ التي يستعمل فيها هذان اللفظان ذات طبيعة وصفية، خلوٍ من البُعد الأخلاقي الذي يتصل بكمال الشيء الموصوف أو نقصه (كما لو قلت: «سيارة حسنة»). ويبدو أن الأشعري إنما استخدم هذا المعنىٰ في شرح طائفة محدودة من الألفاظ القيمية، وخاصة العدل، والجور أو الظلم، وما في معناهما مما لا مدخل له في الأخلاق؛ كالاعتدال، والنظام، والاستواء بلا غلو ولا تقصير، وأضداد هذه. وكان يذهب كذلك إلىٰ أن وصف الفعل بأنه جور أو ظلم ليس يجري مجرىٰ وصفنا له بأنه قبيح علىٰ إطلاق اللغة (ابن فورك، مجرد، ٩٦).

وقد قام بعض متأخري الأشعرية الكلاسيكية بتحليل مجموعة أكبر من الألفاظ القيمية، وعلىٰ رأسها الحسن والقبح، بالإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ. وجاء عن أبي إسحاق الإسفرائيني (ت. ٤١٨/١٠٢٧) أنه قال (الأنصاري، غنية، ٢: ١٠١٥):

العدل: وضع الشيء في موضعه، وهو حقيقة الحسن. والجور: وضع الشيء في غير موضعه، وهو حقيقة القبح.

وفيما نقلناه آنفًا عن الجويني مثال للقبح حين يتعلق بصورة جسم إذا خرجت عن الانتظام واستواء الخلقة، وهذا حكم جمالي (aesthetic judgement) يعد خبرًا وصفيًّا؛ أي موضوعيًّا، عن الكيفية التي تشكل بها الشيء الموصوف. وعلىٰ الرغم من ذلك، فليس في موضوعيته هذه أيُّ دلالة علىٰ صفة أخلاقية في الشيء نفسه.

وإنما تُجتلب هذه المعاني الوصفية لتفسير بعض الأسماء الإلهية، كالعدل، والحكيم، وكلاهما أريد به الدلالة علىٰ **الإحكام** المشاهَد في خلق الله. فكل مقالات المعتزلة الأخلاقية المحكمة عن هذه الأسماء الإلهية مردودة عليهم.

علىٰ أن المعنىٰ المعجمي الثاني **للحسَن والقبيح** هو الأهم في سياقنا هذا؛ لأنه أريد لشرح أمثلة تُستخدم فيها الألفاظ القيمية الرئيسة في معنىٰ خلقي لا مرية فيه، لا علىٰ جهة الوصف كالحال في سابقتها. وقد استبعد الأشعري -كما مرَّ- الحسن والقبيح عن الأول؛ أعني عن المعنىٰ الوصفي للفظ القيمي. قال ابن فورك (مجرد، ١٤١-٢):

. . . وكان يقول [الأشعري]: إن سبيل القبيح والحسن في الشاهد سبيل واحد في أنه إنما يُجتنب القبيح لما فيه من النقص والضرر الراجع إلىٰ فاعله، ويُختار الفعل الحسن والحكمة لما فيه من النفع والجمال العائد إلىٰ فاعله. فلا وجه فيما يُفعل له الفعل في الشاهد أو يُترك إلا ذلك أو نحوه.

وقد كتب الجويني في السياق نفسه أن القبح «قد يراد به ما ينفر منه الطبع ويأباه عادةً، كالألم وما يؤدي إليه، وكذا الحُسْن»؛ يعني ما ينجذب إليه الطبع ويقبله. وعند الأشعري أن الحكم الأخلاقي ليس من «حكم العقل، وإنما هو حكم العرف، واستخباثُ النفس وميلها» (الغنية، ٢: ١٠٠٨)، وقال أيضًا:

والذي أشاروا إليه اختلاف جبلةٍ[1] فطر الله العبادَ عليها فألفوها،

---

(١) في بعض المخطوطات: «أخلاق جبلية».

وبنوْا[1] عليها، وتوهموا أنها أحكام العقل، وهيهات! فإن صفوة العقل لا تميز بينهما، بل هي عادات مستمرة، صادرة عن الضرر والنفع.

وعلىٰ ذلك، فالمصطلحات القيمية شخصية (subjective)، لا تشير إلىٰ أي صفات حقيقية وموضوعية في الفعل نفسه، ولكن إلىٰ عواطف نفسية تنبعث في نفس الفاعل في رد فعله علىٰ الأفعال والأحداث. ولنقل بالعبارة الكلامية الكلاسيكية في بابي الوجود والمعرفة: إني إذا أدركت أن زيدًا يكذب، فليس ما وقع في قلبي (والقلب مركز الإدراك) **علمًا** بصفة أخلاقية موضوعية لفعل زيد، ولكنه عرَضُ ألمٍ أو نفرة أثمرهما إدراكي لهذا الفعل، كالعلم الضروري بما أجده في نفسي من ألمٍ وصدود. (انظر في العلم الضروري باللذة والألم: البغدادي، أصول الدين، ٨). فموضوع هذا العلم إذن ليس خارجيًّا في الفعل نفسه، وإنما هو فيّ.

وهذا الطبع الذي يثمر هذه الأحاسيس إنما هو من صنعة الله في الإنسان، وهو نظير لما يكون في سائر الحيوان. وربما أحدث للمرء رقة عامة، أو رقة لمن جانسه (رقة جنسية)، تولد ألمًا لرؤية غريق، أو لمن هو علىٰ شفا موت وشيك، وتستحثه علىٰ أن يبسط له يد العون (ابن فورك، مجرد، ١٤٢؛ الجويني، النظامية، ١٧٣). وفي رأي الأنصاري -فيما نقلناه عنه آنفًا- أن مرجع ذلك جبلة فطر الله الناس عليها فألفوها، حتىٰ غدت عرفًا وعادات مستمرة، وإن توهموها من أحكام العقل.

لقد تيسر للأشاعرة بهذا التحديد اللغوي الثاني -ذي المنزع الشخصي- للألفاظ القيمية أن يقدموا شرحًا بديلًا للحكم الأخلاقي الذي ينقدح في نفوس عامة الناس تُجاه الأفعال، دون حاجة إلىٰ ادعاء نظم عقدية خاصة -وفي هذا دليل علىٰ أن المعتزلة إنما تذكر الأمثلة وتفسرها علىٰ نحو يؤيد مذهبها في الواقعية الأخلاقية، فثبت- والكلام للأشعري -**أن ما أشاروا إليه من وجدان النفس إنما هو نتائج الأغراض** (الغنية، ٢: ١٠٠٨). وكذلك رد الجويني عليهم قولهم باستحسان العقلاء -وإن لم يحضر لهم سمع- إنقاذ الغرقىٰ وتخليص

---

(١) في بعض المخطوطات: «مَرِنوا».

الهلكىٰ، واستقباحهم الظلم والعدوان، مؤكدًا أن ذلك من ميل الطباع إلىٰ اللذات ونفورها من الآلام (الإرشاد، ٢٦٥)، **والعاقل يفرح بالإحسان، ويحب فاعله، ويألم بالإساءة، ويكره فاعلها** (اختصار، ٢: ٧٣٤).

والحق أن الجويني قد أجاب بالإشارة إلىٰ هذا التعريف عن احتجاج معتزلة البصرة بأن العاقل يؤثر الصدق علىٰ الكذب عند الاختيار، إذا استوت الأغراض (اختصار، ٢: ٧٣٤؛ وانظر: ابن فورك، مجرد، ١٤٢). ثم كرَّ عليهم بموجَب مذهبهم في أن المقدِم علىٰ الكذب مستحق للوم والعقوبة، وأنه إذا كان كذلك، فقد تميز الصدق من الكذب، لا بمجرد ما يدعونه من حسن وقبح فيهما، ولكن بما يثمران من العواقب لفاعلهما، وهذا الفاعل إنما يختار بينهما بما أبصر من المآل في كلٍّ، فبطلت تسويتهم بينهما. قال: **إنما يؤثر العاقل الصدق ليسلم من الذم والوعيد، لا لما قلتم** (يعني قبح الكذب).

وكذلك أنكر الأشعري قول المعتزلة بأن العاقل يستقبح أمرًا من العاقل، ولا يستقبح مثله ممن ليس بعاقل (الغنية، ٢: ١٠٠٨)، وأجاب بأنه أيضًا من نتائج الغرض وميل النفس. والذي يحقق ذلك أنه كما يجد في نفسه كراهية ونفورًا عن قتل العمد، الصادر عن العاقل البالغ اعتداءً وظلمًا، ويجد مثل تلك الحالة إذا صدر من المراهق المميِّز، وإن كان الشرع يفرق بينهما، وكذلك يجد من نفسه كراهية ونفورًا عند ذبح البهائم والطيور، والتفريق بينها وبين أفراخها، وإن كان الشرع يحسِّن ذلك[1].

فالأشاعرة الكلاسيكيون لا يستخدمون هذا الحد الشخصي (المنافي للواقعية = anti-realist) للألفاظ القيمية الأخلاقية إلا لشرح الحالات التي تُستخدم فيها هذه الألفاظ استخدامًا لغويًا معتادًا، لا بمعنىٰ ديني. وكانت الغاية الوحيدة منه إنما هي اعتبار الأدلة التي يقدمها المعتزلة للواقعية الأخلاقية؛ فلذلك لم يكن له

---

(١) نقلت هنا كلام الأشعري بحروفه كما جاء في «الغنية»، وفيه تصرف يسير عما جاء في الأصل الإنجليزي، وقوله: «وإن كان الشرع يحسن ذلك»؛ يعني به أن ذبح الطير والحيوان مباح للانتفاع به في المطعم والملبس وفي غير ذلك من وجوه المنافع، وإن كان في ذلك إزهاقُ نفسه، وتفريقٌ بينه وبين صغاره .(المترجم)

تعلق بالمجال المعياري (التكليفات الشرعية)، كما نبه عليه الجويني فيما نقلناه عنه آنفًا من قوله: **والقصد أن العقل لا يدرك حسن ولا قبح [ما] يتعلق بفعله أو تركه ثواب أو عقاب.** ومهما يكن من شيء، فإن الأحكام الفقهية العملية لا يمكن أن تتأسس -بالأصالة- علىٰ اعتبارات من الخبرة الشخصية. ولا سبيل كذلك إلىٰ إجراء هذا الحد علىٰ الفعل الإلهي؛ لأن الله منزه عن اللذة والألم جميعًا (الجويني، الإرشاد، ٢٦٥؛ الأنصاري، الغنية، ٢: ١٠٠٨).

وقد أفضىٰ انبتات الصلة بين الحد اللغوي لألفاظ القيمة الأخلاقية عن أفعال هذين المجالين [الفعل الإنساني والفعل الإلهي] إلىٰ إيجاد حد رسمي **شرعي** (كسائر الألفاظ الفنية في الدين التي تُعرف حقيقتُها بطريق **التوقيف**)؛ أي بناءً علىٰ أمر الله أو نهيه فحسب. قال الجويني: **المعنيُّ بالحَسَن ما ورد الشرع بالثناء علىٰ فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله** (الإرشاد، ٢٥٨). فليس أمر الله ونهيه هما السبب إذن في أن بعض الأفعال حسن، وبعضها قبيح، كما توهم به بعض العبارات، نحو: **القبيح إنما كان قبيحًا منا لتعلق نهي الله تعالىٰ عنه به** (مجرد، ٩٤؛ وانظر: الباقلاني، التمهيد، ١٨٥)، وإنما هما يحددان بالأحرىٰ معنىٰ المصطلحين: «حسن»، و«قبيح».

والخلاصة أن تحديد «الحسن» و«القبيح» كان له أثر في مجالين: فهو يؤسس -فيما يتعلق بالفعل الإنساني- **نظرية الأمر الإلهي في الأخلاق**، التي لا تدع لغير الوحي قولًا في تحديد المعيار الضابط لفعل الإنسان وسلوكه. وهو يدعم -في الوقت نفسه- **الإرادية الإلهية**، وحاصلها أن أمر الله ملزِم لخلقه فحسب، أما الإرادة الإلهية فلا يقيدها إيجاب ولا حظر.

(٥)

الأخلاق العواقبية (Consequentialist Ethics)
في الأشعرية الجديدة (Neo-Asharism)

إن بوسعنا أن نرصد تحولًا دقيقًا، ولكنه مهم، نحو نظرية عواقبية في الأخلاق، في الكتب الكلامية والأصولية لتلميذ الجويني: الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١) (المستصفىٰ، ١: ١٧٨ وما بعدها؛ الاقتصاد، ١٦٠ وما بعدها؛ حوراني ١٩٧٦؛ مرمورا ١٩٦٩). وأن نرصد كذلك -بعد نحو قرن من الزمان- أطروحة أكثر تفصيلًا لهذه النظرية عند فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢١٠)، يتبين فيها الأثر المشترك للأشعرية الكلاسيكية وابن سينا. ومن كتب الرازي انتقل أثر هذه النظرية إلىٰ المصادر المتأخرة للأشعرية الجديدة. وقد اعتمدنا في النبذة التالية علىٰ كتابين متأخرين له: **المطالب والمعالم** (انظر التطور التدريجي لآرائه في كتبه الأولىٰ: شحادة ٢٠٠٦: ٥٦ وما بعدها).

لقد قدم الرازي نظريته في القيمة الأخلاقية متميزةً عن نظريات المعتزلة ومتقدمي الأشعرية جميعًا (المطالب، ٣: ٢٨٩؛ معالم، ٨٦-٧)، فذهب -كالمعتزلة- إلىٰ القول بواقعية أخلاقية في الفعل الإنساني (التحسين والتقبيح)، وأنكر -كالأشعرية- تطبيق هذه الواقعية علىٰ الفعل الإلهي.

علىٰ أن واقعية الرازي تباين واقعية المعتزلة؛ وذلك أن «الحسَن» عنده إذا كان وصفًا للفعل، فمعناه النفع: بحصول منفعة، أو دفع مضرة، حاصلة أو مستقبلة. أما «القبيح» فهو الضرر: بحصول مضرة، أو فوات مصلحة. فالفعل الواحد يكون حسنًا في حق زيد إذا نفعه، قبيحًا في حق عمرو إذا أضر به. وفي هذا من المعنىٰ أن الحكم الخلقي غدا رهينًا بذات الشخص، لا بمعنىٰ إمكانية عرضه علىٰ معايير موضوعية محددة من المحاسن والمساوئ، ولكن بأكثر معاني الذاتية تطرفًا، فهو أسير مصلحة الشخص، يعتمد علىٰ طبعه، وما فيه من انجذاب

أو نفرة. وقد ذكر الرازي أن الإنسان إذا خلق رقيق الطبع، لطيف المزاج، مال إلىٰ الرحمة؛ لأنه يجد اللذة في مساعدة الخلق، والألَم في معاناتهم. ولا كذلك غليظ القلب، قاسي النفس (المطالب، ٣: ٣٥٠-١):

ولقد رأيت واحدًا من أكابر الملوك، كان في غاية القسوة، وما كانت لذته إلا في مشاهدة القتل والنهب. وكلما كانت مشاهدته لأنواع التعذيبات أكثر، كان فرحه وانبساط وجهه أكمل.

إن الانفعالات العاطفية التي ينبني عليه الحكم الخلقي تنبعث من الإدراك الأولي للذة أو للألم. وعلىٰ الرغم من هذه الأنانية (egoism)، فإن نظرية الرازي لم تنحُ نحو مذهب اللذة (hedonism)؛ لأنه قال بتدرج هرمي للذات والآلام، وجعل من بينها اللذات الفكرية أو الروحية العليا.

لقد ساق الرازي -في هذا الإطار الذاتي- شرحًا شديد التفصيل لمعايير أخلاقية غير دينية أطول باعًا من تلك التي مرت بنا عند متقدمي الأشاعرة (شحادة ٢٠٠٦: ٧٣ وما بعدها)، فذهب -كسابقيه- إلىٰ أن من الأحكام ما يرجع إلىٰ اللذة والألم اللذين يمكن أن يجدهما طبعًا من كان من الناس رقيق الحاشية حين يبصر معاناة غيره، كما لو لقيتُ في الصحراء أعمىٰ، يكاد يقتله الظمأ، فإني سألم له، وأسعىٰ في التخفيف عنه، وإنقاذه. وهذا فعل حسن بالنظر إليّ؛ لأنه أذهب ألمي، وربما جلب لي الرضا واللذة. علىٰ أنه ما كلُّ الأحكام القيمية يمكن أن تُفسر علىٰ هذا النحو، وإلا فلِمَ يرىٰ الناس الكذب والظلم قبيحين، وإن كان فيهما منفعة؟ ولِمَ يرون أفعالًا أخرىٰ حسنة، وإن كان فيها مضرة؟ وإليك ما أجاب به الرازي: لو أن إنسانًا خالف أحد المعايير الأخلاقية للمجتمع، بارتكابه ظلمًا مثلًا، فسوف تظل مصلحته في أن يبقىٰ الظلم موصوفًا بالقبح؛ لأن هذا المعيار إذا تهاوىٰ فلم يعتبره الناس، لم يأمن هذا الظالم نفسه أن يظلمه غيرُه، وهذا هو الذي يحمل الناس فرادىٰ وجماعات علىٰ قبول مجموعة من المعايير، تصبح بالعادة حقائق أولية.

ومما يذكر أن الرازي أطال النفَس في نقد واقعية المعتزلة الأخلاقية، وأراد أن يستبدل بها مذهبه في الأخلاق العواقبية. غير أنه رأىٰ أن متقدمي الأشاعرة لم

يُوفَّقوا حين راموا بالنقد الفكرة القائلة بأن الفعل يحسن أو يقبح لذاته، وكذلك حين فاتهم فهم المذهب الذي ينوط القيمة الأخلاقية بوجه الفعل (المطالب، ٣: ٣٣٨-٩). وقد حاول الرازي نقد هذا الرأي الأخير، فذهب إلىٰ أن المعتزلة أصابت حين قالت بأن القيمة الأخلاقية للفعل تعتمد علىٰ ما يحتف به من القرائن، وإن كان ذلك علىٰ نحو نسبي؛ أي فيما يتعلق بأثر هذه القرائن في طبع الشخص وحكمه (المطالب، ٣: ٣٤٧ وما بعدها؛ شحادة ٢٠٠٦: ٨٣ وما بعدها)[١].

ولا يمكن بحال تطبيق هذه الأخلاقية الذاتية علىٰ الأفعال الإلهية؛ لأن القول بالألم واللذة والمنفعة والمضرة في حق الله ممتنع، فلا يحكم فعلَه ولا عدمَ فعله أيُّ باعث أخلاقي. وفي هذا موافقة تامة من الرازي لأسلافه الأشاعرة المتقدمين.

علىٰ أن مفهوم الرازي للقيمة الأخلاقية لا يرجع -خلافًا للأشاعرة السابقين- إلىٰ الوحي، ولكنه يرىٰ أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول. والأمر بفعل ما، وإن كان صادرًا عن الله، لا يكون في نفسه سببًا في القيام بالفعل، فكذلك لا يمكن أن يكون أساسًا للواجبات. وإنما يحمل الإنسانَ علىٰ طاعة الأوامر الإلهية ما يبصره من المنافع والمضار في العاقبة، حين يرىٰ أن الثواب والعقاب اللذين أرشده الوحي إلىٰ ترتبهما علىٰ الطاعة والمعصية هما غاية ما يرجىٰ من لذة وما يُخشىٰ من ألم، كمًّا وكيفًا. قال (المطالب، ٣: ٣٨٩-٩٠):

> **لا معنىٰ للقبح الشرعي إلا أن الشرع يقول له: إنك إن فعلت الفعل الفلاني صرت معاقبًا عليه، فيقول عقله: هل نقضي بوجوب الاحتراز عن العقاب، أو لا نقضي بذلك؟ فإن قضىٰ بذلك، فالحسن والقبح العقليان قد ثبتا. وإن لم يقض عقله بذلك، فحينئذ يحتاج إلىٰ أن**

(١) يبدو لي أن هذا العزو إلىٰ كتاب **المطالب** كان ينبغي أن يتأخر إلىٰ نهاية الفقرة التالية؛ لأن حديث الرازي في هذا الموضع إنما كان عن استحالة إثبات الحسن والقبح في حق الله إذا فُسرا بالمنفعة والمضرة؛ قال: «لأنه لما صار الحسن والقبح مفسرين بالمنفعة والمضرة، والمصلحة والمفسدة، وكان ذلك في حق الله ممتنعًا، كان إثبات الحسن والقبح بهذا التفسير ممتنع الثبوت في حق الله تعالىٰ»، وهذا الكلام متعلق بمحتوىٰ الفقرة التالية، كما هو ظاهر .(المترجم)

يوجب الشرع عليه الاحتراز عن العقاب. والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال.

وقال في موضع آخر (معالم، ٨٧):

الفسق، وإن كان يفيد نوعًا من اللذة، إلا أن العقل يمنع عنه، وإنما يمنع منه لاعتقاده أنه يستعقب ألمًا وغمًّا زائدًا.

والخلاصة أن الرازي لم يقل بنظرية الأمر الإلهي في الأخلاق، كما مرت عند متقدمي الأشاعرة، ولكنه ذهب إلىٰ ضرب من العواقبية (consequentialism)، التي لم يتخذها مستندًا ينتهض عليه الشرع السماوي فحسب، ولكن أصلًا معياريًّا عقليًّا رئيسًا في أصول الفقه، يمكن من خلاله تهذيب الفقه وبسط مداه. وعلىٰ الرغم من أن الأوامر الإلهية مطلقة، فإنها في مصالح الخلق في العموم؛ ولذلك ذكر عند بحثه في «المصالح المرسلة» أن علىٰ المرء السعي في تحصيل المنافع وتجنب الأضرار؛ لأن هذه الأحكام **كالمعلوم بالضرورة أنها دين الأنبياء، وهي المقصود من وضع الشرائع** (المحصول، ٦: ١٦٦؛ شحادة ٢٠٠٦: ٦٨ وما بعدها)[1].

(١) أود أن أشكر الدكتور/ حارث بن رملي علىٰ تعليقاته علىٰ هذا الفصل.

المـراجـع

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (المغني). **المغني في أبواب التوحيد والعدل.** مج٦/١: التعديل والتجوير. تحقيق محمود محمد قاسم. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٢.

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (المغني). **المغني في أبواب التوحيد والعدل.** مج٩: التوليد. تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤.

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (المغني). **المغني في أبواب التوحيد والعدل.** مج١٣: اللطف. تحقيق أبو العلا عفيفي. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٣.

(Abd al-Jabbar) عبد الجبار الهمذاني (المختصر). **المختصر في أصول الدين.** في: رسائل العدل والتوحيد. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨، ١٨٩-٢٨٢.

Abrahamov, B. (1993). Abd al-Jabbar's Theory of Divine Assistance *(lutf)*'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 41 : 16-58.

(Abu Rashid) أبو رشيد النيسابوري (المسائل). **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين.** تحقيق معن زيادة ورضوان السيد. تريبولي: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٩.

(al-Ansari) الأنصاري، أبو القاسم سلمان (الغنية). **الغنية في الكلام.** تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي. القاهرة: دار السلام ٢٠١٠.

al-Attar, M. (2010). *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought.* Abingdon /New York: Routledge.

البغدادي، عبد القاهر (أصول الدين) (al-Baghdadi). **أصول الدين.** إسطنبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨.

الباقلاني، محمد بن الطيب (التمهيد) (al-Baqillani). **كتاب التمهيد.** تحقيق ر. ج. مكارثي R. J. McCarthy. بيروت: Librairie Orientale، ١٩٥٧.

Bernand, M. (1982). *Le Probleme de la connaissance d'apres le Mugni du cadi Abd al-Gabbar.* Algiers: Societe Nationale d'Edition et de Diffusion.

Brunschvig, R. (1974). Mu'tazilisme et Optimum *(al-aslah)'. Studia Islamica* :39 5-23. Cook, M. (2001). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge /New York: Cambridge University Press.

van Ess, Josef (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Frank, R. M. (1978). *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period.* Albany, NY: SUNY Press.

Frank, R. M. (1983). Moral Obligation in Classical Muslim Theology'. *The Journal of Religious Ethics* 204 :2 /2-23.

Frank, R. M. (1985). Can God do What is Wrong' In T. Rudavsky ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives.* Dordrecht: Reidel, 69-79.

الغزالي، أبو حامد (اقتصاد) (al-Ghazali). **الاقتصاد في الاعتقاد.** تحقيق إبراهيم آكاه جوبقجي وحسين آتاي. أنقرة: Nur Matbaas، ١٩٦٢.

الغزالي، أبو حامد (المستصفىٰ) (al-Ghazali). **المستصفىٰ من علم الأصول.** تحقيق حمزة زهير حافظ. ٤مج. المدينة: دون بيانات نشر أو تاريخ.

Gimaret, D. (1974-5). Un probleme de theologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais Theses et arguments'. *Studia Islamica* 5 :40-73; 63 :41-92.

Gimaret, D. (1980). *Theories de l'acte humain en theologie musulman.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin /Leuven: Peeters.

Gimaret, D. (1990). *La Doctrine d'al-Ashari.* Paris: Cerf.

Heemskerk, M. (2000). *Suffering in the Mutazilite Theology: Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice.* Leiden: Brill.

الحلي، الحسن بن يوسف (كشف). **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.** بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٨. (al-Hilli)

Hoover, J. (2007). *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism.* Leiden: Brill.

Hourani, G. F. (1971). *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar.* Oxford: Clarendon Press.

Hourani, G. F. (1975). Juwayni's Criticism of Mutazilite Ethics'. *Muslim World* 161 :65-73.

Hourani, G. F. (1976). Ghazali on the Ethics of Action'. *Journal of the American Oriental Society* 69 :96-88.

Hourani, G. F. (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

ابن فورك، محمد بن الحسن (مجرد). **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري.** تحقيق دانييل جيماريه. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧. (Ibn Furak)

ابن الملاحمي، ركن الدين (الفائق). **الفائق في أصول الدين.** تحقيق و. مادلونج وم. مكدرمت W. Madelung وM. McDermott. طهران: المعهد الإيراني للفلسفة/ برلين: جامعة برلين، ٢٠٠٧. (Ibn al-Malahimi)

ابن متويه، الحسن بن أحمد (المجموع). **المجموع في المحيط بالتكليف.** مج١. تحقيق ج. ج. هوبن. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥. (Ibn Mattawayh)

ابن متويه، الحسن بن أحمد (التذكرة). **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض.** تحقيق دانييل جيماريه. ٢ مج. القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ٢٠٠٩. (Ibn Mattawayh)

Jackson, S. A. (1999). The Alchemy of Domination Some Asharite Responses to Mutazilite Ethics'. *The International Journal of Middle Eastern Studies* :31 185-201.

(al-Juwayni) الجويني، أبو المعالي عبد الملك (الإرشاد). **كتاب الإرشاد.** تحقيق محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٠.

(al-Juwayni) الجويني، أبو المعالي عبد الملك (العقيدة). **العقيدة النظامية.** تحقيق محمد الزبيدي. بيروت: دار سبيل الرشاد ودار النفائس، ٢٠٠٣.

(al-Juwayni) الجويني، أبو المعالي عبد الملك [مختصر لابن الأمير] (اختصار). **الكامل في اختصار الشامل.** تحقيق جمال عبد الناصر عبد المنعم. ٢ مج. القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠.

(Mankdim) مانكديم ششديو (شرح). **شرح الأصول الخمسة.** تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.

Marmura, M. E. (1969). Al-Ghazali on Ethical Premises'. *The Philosophical Forum* (New Series) 393 :3 /1-403.

Marmura, M. E. (1994). A Medieval Islamic Argument for the Intrinsic Value of the Moral Act'. In E. Robbins and S. Sandahl (eds.), *Corolla Torontonensis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith.* Toronto: TSAR, 113-31.

Mensia, M. A. (2004). Theories du repentir chez les theologiens musulmans classiques'. In A. Destro and M. Pesce (eds.), *Rituals and Ethics: Patterns of Repentance: Judaism, Christianity, Islam.* Paris: Peeters, 107-23.

Mourad, S. (2005). *Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship.* Leiden: Brill.

el-Omari, R. (2007). Abu l-Qasim al-Balkhi al-Kabi's Doctrine of the *Imama'.* In C. Adang et al. (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon Verlag, 39-57.

Pomerantz, M. A. (2007). Mutazili Theory in Practice: The Repentance *(tawba)* of Government Officials in the 4th10/th Century'. In C. Adang et al. (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon Verlag, 463-93.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين (معالم). **معالم أصول الدين**. تحقيق طه عبد الرءوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. د.ت.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين (المحصول). **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق طه جابر العلواني. ٦ مج. بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين (المطالب). **المطالب العالية من العلم الإلهي**. تحقيق. أحمد حجازي السقا. ٨ ج في ٤. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين. **أصول الدين**. مخطوط ببيروت، مكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت، 297: R27KA.

Reinhart, K. (1995). *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought.* Albany, NY: SUNY Press.

Shihadeh, A. (2006). *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi.* Leiden: Brill.

Shihadeh, A. (2008). The Existence of God'. In T. Winter ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology.* Cambridge: Cambridge University Press, 197-201.

Shihadeh, A. (2012). Classical Ashari Anthropology: Body, Life and Spirit', *The Muslim World* 433 : 102-77.

Shihadeh, A. (2013). Favour, Divine *(Lutf)', Encyclopaedia of Islam. Three.*

(al-Tufi) الطوفي، نجم الدين (درء). **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**. تحقيق أيمن شحادة. الرياض: مركز الملك فيصل للبحث، ٢٠٠٥.

(al-Tufi) الطوفي، نجم الدين، **التعيين في شرح الأربعين النووية**. تحقيق أحمد عثمان. بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٨٨.

van Ess, Josef (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Vasalou, S. (2003). Equal before the Law: The Evilness of Human and Divine Lies: Abd al- Gabbar's Rational Ethics', *Arabic Sciences and Philosophy* 243 : 13-68.

Vasalou, S. (2008). *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mutazilite Ethics.* Princeton /Oxford: Princeton University Press.

الفصل الرابع والعشرون
علم الكلام والمنطق

خالد الرويهب

(١)
المعارضات الأولى للمنطق اليوناني بين المتكلمين (في القرنين التاسع والعاشر)

لقد شكل المتكلمون والمنطقيون (أو أهل المنطق) العرب -في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين- فريقين متمايزين ومتنافسين، وكتب المتكلم المعتزلي أبو العباس الناشئ (ت. ٢٩٣/٩٠٦) بعض الردود علىٰ المناطقة، لكنها مفقودة، وكذلك صنف المتكلم الشيعي الحسن بن موسىٰ النوبختي (توفي نحو ٣٠٥/٩١٧) ردًّا أيضًا، وهو مفقود كذلك (ابن المرتضىٰ، طبقات، ٩٢-٣؛ حلاق ١٩٩٣، xliii-xlii). وفي سنة ٣٢٠/ ٩٣٢ دارت -في حضرة الوزير العباسي ابن الفرات- مناظرة بين النحوي المعتزلي أبي سعيد السيرافي (ت. ٣٦٨/٩٧٩) ورجل من أبرز الأرسطيين في بغداد آنذاك، وهو النصراني النسطوري أبو بشر مَتَّىٰ (ت. ٣٢٨/ ٩٤٠) (انظر دراسات حديثة عن هذا التبادل: مهدي Mahdi ١٩٧٠؛ العمراني جمال Elamrani-Jamal ١٩٨٣: ٦١-٧؛ إندريس Endress ١٩٨٦: ١٩٤-٢٠٠). وعندما ادعىٰ مَتَّىٰ أن المنطق يُعرف به صحيح الكلام من سقيمه، [وفاسد المعنىٰ من صالحه]، خطأه السيرافي، ثم جعل يبين جهله بالنحو العربي، مؤكدًا أن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف في العربية بالنظم المألوف والإعراب

المعروف، وأن ما كتبته يونان ليس بمُجدٍ شيئًا في هذا الباب. ولا حاجة كذلك -في رأيه- لمنطق اليونان في تمييز فاسد المعنىٰ من صالحه، فقد أحسن الناس التفكير قبل أرسطو، وأحسنوا التفكير بعده، دون أن يعرفوا المنطق (التوحيدي، الإمتاع، ١: ١٠٩-١١٠). وقد روي أن المعتزلي أبا هاشم الجبائي (ت. ٣٢١/ ٩٣٣) سأل أبا بشر مَتَّىٰ: «أليس المنطق مشتقًّا من النطق؟ (فان إس ١٩٧٠: ٢١)، ولعله يردد شكوىٰ السيرافي في أن استعمال كلمة منطق مرادًا بها المنطق (logic) استعمال مغلوط، سببُه أن مَتَّىٰ وشيعته لا علم لهم بقواعد النحو.

والحق أن هذه العداوة من متقدمي المتكلمين تفسيرُها قريب: فقد أسس متقدمو الأرسطيين العرب مدرسة جديدة في التفكير، تزعم أن لديها معيارًا -مأخوذًا من اليونان- يتميز به صحيح الأدلة من زائفها، فلا يكون الاستدلال قاطعًا (conclusive) -في رأي الفارابي (ت. ٣٣٩/ ٩٥٠)، تلميذ أبي بشر مَتَّىٰ- إلا إذا أعيدت صياغته -دون ذهاب المعنىٰ- إما علىٰ صورة القياس الحملي الأرسطي (Aristotelian categorical syllogism)، وإما علىٰ صورة القياس الاستثنائي الــــرواقـــــي (Stoic hypothetical syllogism) *(modus ponens، modus tollens، disjunctive syllogism)* (الفارابي، القياس، ٢: ٣٧؛ وانظر في العموم: لامير Lameer ١٩٩٤)[1]، فأنكر متقدمو المتكلمين ذلك وعارضوه، فقد كان لديهم أنماطهم الخاصة في الاستدلال وفي معنىٰ ما يمكن أن ينتج دليلًا مُقنعًا (فان إس١٩٧٠: ٢٦-٤٢؛ النشار ١٩٤٧: ٨٤-١١٠). فقد قسموا العلم إلىٰ (١)

---

(١) ذكر الفارابي أنواع الأقيسة، ثم بين في خاتمة ذلك أن (تأليف) القياس لا يجري دائمًا علىٰ هذا النسق الذي ذكره، «فلا يُصرِّح بجميع المقدمات في كل قياس، ولا بنتائج جميعه، حتىٰ لا يُغادرَ منها شيء. لكن كثيرًا ما يُغير تأليفاتها»، إلىٰ أن قال -وهو ما يشير إليه كاتب المقال: «وأي قول لم يكن تأليفه أحد التأليفات التي ذكرناها، ثم زيد فيه أو نقص منه، وبُدِّل ترتيبه، وصُيِّر تأليفه أحد التأليفات التي ذكرناها، وبقي المفهوم عن القول الأول علىٰ حالته قبل التغيير، كان ذلك القول قياسًا. وأي قول أبدل مكانه أحد التأليفات القياسية التي ذكرناها، وتغير المفهوم علىٰ القول الأول فصار شيئًا آخر، فإن ذلك القول ليس بقياس». والمفهوم من هذه العبارة -فيما يبدو لي- أن صورة تأليف الكلام لا تحول -وإن غايرت التأليف القياسي- دون اعتباره قياسًا، إلا أن يتغير المعنىٰ عما كان عليه، فأين هذا من استدلال الكاتب؟! (المترجم)

اضطراري أو بديهي و(٢) **استدلالي أو نظري**. وسموا الإجراء الذي يُستنبط به النظري من الضروري **استدلالًا**. ونموذجه الأمثل الاستدلال التمثيلي (analogical reasoning)، نحو: السماء حادث؛ لأنه جسم كالحيوان والنبات، والحيوان والنبات حادثان». فالمقدمة «الحيوان والنبات حادثان» معلومة، فانتقل هذا الحكم إلىٰ السماء لكونها جسمًا كالحيوان والنبات. ويسمىٰ موضوع المقدمة (الحيوان والنبات) **أصلًا**، وموضوع النتيجة (السماء) **فرعًا**، والخصيصة المشتركة بينهما التي تسوغ انتقال الحكم (كونهما جسمًا) **جامعًا**.

وجديرٌ بالذكر أن متقدمي المتكلمين قد خاضوا نزاعات مع طوائف شتىٰ، كخصومهم من متكلمي الفرق الإسلامية المختلفة، وأصحاب الديانات التوحيدية الأخرىٰ، والثنوية، ومنكري النبوات، ومنكري الألوهية؛ ولذلك لم يكن يسعهم أن يَغفلوا عن أنماط احتجاجهم. وقد بات جليًا منذ نهاية القرن التاسع وبداية العاشر أن هناك بحثًا عميقًا للتمييز بين ما يُقبل وما لا يُقبل من الأقيسة (ولذلك كان متقدمو المتكلمين المسلمين أكثر وعيًا في استخدامهم القياس من فلاسفة ما قبل سقراط الذي نوقش في: ليود Lloyd ١٩٦٦: ١٧٢ وما بعدها). ففي القياس الصحيح ينبغي أن يكون الجامع **علة** للحكم الأصلي. وشرط هذه العلة أن تكون مطردة ومنعكسة مع حكمها، فمتىٰ وجدت وجد (وهذا هو الطرد)، ومتىٰ وجد هو وجدت (وهذا هو العكس). ولا يشترط العكس في العلة الشرعية (ابن فورك، مجرد، ٣٠٤). وقد فصل أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤/ ٩٣٥) القول في بيان وجه الخطأ في نحو القياس التالي: «الله جسم؛ لأنه فاعل ككل فاعل في العالم، والفاعلون أجسام». ووجه الخطأ في هذا القياس أن الفاعلية ليست علة للجسمية، فهناك أجسام ليست فاعلة، وهو ما يعني أن شرط انعكاس العلة في القياس غير مستوفىٰ (ابن فورك، مجرد، ٢٨٩).

لقد أدت العلة دورًا بارزًا في المراحل الأولىٰ من **علم الجدل** الإسلامي (انظر عنه: فان إس ١٩٧٦؛ ميلر Miller ١٩٨٤)، فكان المجادل يطالب خصمه **بتصحيح العلة**؛ أي ببيان كفايتها في الإفضاء إلىٰ الحكم، أو **بإجرائها**، عسىٰ أن

ينتهي به إلىٰ الوقوع في البطلان أو في التناقض. ومثال ذلك أن الملحد إذا ادعىٰ أن العالم غير مخلوق من عدم؛ لأنه لم يشاهد شيئًا قطُّ وُجد من عدم، فلِمُحاوره أن يسأله «تصحيح العلة»: لـمَ كانت مشاهدته سببًا كافيًا في إنكار الإيجاد من عدم؟ وهل يختلف ذلك عمن ادعىٰ عدم وجود الماء المالح؛ لأنه لم يشاهد قطُّ إلا الماء العذب؟ وله أن يسأله كذلك «جريان العلة»: فالعالم ليس بقديم؛ لأنه لم يشاهد شيئًا قديمًا قطُّ. ولما كان الملحد قائلًا بقدم العالم (إذ إنه منكر لحدوثه)، فقد أفضىٰ به الجدل إلىٰ أن ناقض نفسه (ابن فورك، مجرد، ٢٩٦-٧).

وتُعد هذا الحجة التي أُلزم بها الملحد مثالًا لنمط معروفٍ من الاستدلال، يقوم فيه القياس علىٰ غياب **الفرق المؤثر** بين حالتين، لا علىٰ التصريح بذكر **الجامع**، فقد استند الملحد فيما انتهىٰ إليه في شأن العالم (الفرع) إلىٰ ملاحظته للأشياء العادية (الأصل)، دون تحديد **للجامع**. وثمة مثال آخر، أثير لدىٰ المتكلمين المسلمين، وهو الاستدلال علىٰ الإعادة [البعث] بالابتداء (ابن فورك، مجرد، ٢٨٨؛ الباقلاني، التمهيد، ١٢)، ولا ذكر فيه **للجامع**، وإنما صحَّ الاستدلال لغياب الفرق المؤثر -كما يؤكد المتكلمون- بين الأمرين.

وجديرٌ بالذكر أن متقدمي المتكلمين قد عرفوا أنماطًا أخرىٰ من الاستدلال لا تقوم علىٰ القياس. فمن ذلك أن الباقلاني (ت. ٤٠٣/١٠١٣)، المتكلم الأشعري، يقول بجواز الاستدلال بالنص (القرآن أو الحديث) (الباقلاني، التمهيد، ١٣)، ومنه **السبر والتقسيم**: بحصر الأقسام المحتمَلة كلها، ثم إفسادها جميعًا إلا واحدًا، فيكون هو الصحيح (ابن فورك، مجرد، ٢٨٨؛ الباقلاني، التمهيد، ١١-١٢). ومنه **توقيف أهل اللغة** (ابن فورك، مجرد، ٢٨٩؛ الباقلاني، التمهيد، ١٢-١٣)، فلو أنهم تواضعوا علىٰ أن اسم النار يُطلق علىٰ الحار المضيء، لاستدللنا بذلك علىٰ أن النار الغائبة عنا حارة مضيئة. وعلىٰ العكس من ذلك، لا ينبغي لمن لم يشاهد سوىٰ الماء العذب أن يحكم بألا ماء إلا عذب؛ لأن أهل اللغة لم يذكروا أن لفظ الماء لا يطلق إلا علىٰ الماء العذب، بل ينبغي أن يجيز أن الله يخلق من الماء ما ليس بهذه الصفة (ابن فورك، مجرد، ٢٩٠).

وعلىٰ الرغم من وجود أنماط حجاج غير قياسية، فقد ظلت للقياس مكانته المرموقة في الاستدلال والجدل الكلاميين في العهد الأول. وذلك أنه بات معلومًا أن الاستدلال **بالنصوص** [القرآن والسنة] غير مجدٍ في جدال غير المسلمين، قليلُ الغَناء في الجدل بين المسلمين أنفسهم؛ لأن كل نصٍّ من قرآن أو سنة قد يُعارَض بمثله، أو بالطعن في صحة الحديث، أو بضرورة تفسير النص علىٰ نحو مختلف ليوافق نصوصًا أخرىٰ، أو ليوافق دلائل العقول الواضحة. والحق أنه قد استقر في علم الكلام أن الاستدلال بالنصوص ضعيف الأثر -للأسباب المتقدمة- في مواجهة البدع والكفريات، وهو ما أثار غضب بعض خصوم الكلام، كالحنابلة. وعلىٰ الرغم من أن **المواضعات اللغوية** لم تكن مجهولة، فإنها لم تؤدِ دورًا بارزًا في الحجاج والجدل الكلاميين. وكذلك كان **السبر والتقسيم** يُعد دائمًا الخطوة الأولىٰ لتحديد العلة التي يمكن التعويل عليها في القياس؛ ولذلك لم تجعله بعض المصادر المتقدمة نمطًا مستقلًا من الاستدلال (النشار ١٩٧٤ : ٩٢-٤). كل ذلك جعل القياس هو الأنموذج الأمثل للاستدلال. وفي سنة ٩٦٦/٣٥٥ أورد المؤرخ المتكلم، مطهَّر بن طاهر المقدسي عدة تعريفات للقياس: **رد الشيء إلىٰ نظيره بالعلة المشاركة، ومعرفة المجهول بالمعروف، وكل ما عُلم بالاستدلال من غير بديهة ولا حاسة**، ثم قال: **وهذه الأقوال قريبة المعاني** (المقدسي،بدء، ١: ٣٤). ففي رأيه إذن أن الفرق ضئيل بين الاستدلال في العموم (معرفة المجهول بالمعروف) والقياس (رد الشيء إلىٰ نظيره بالعلة المشاركة).

(٢)
تَمَثُّل المتكلمين للمنطق
(من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر)

خبت نار الخصومة بين المتكلمين والمناطقة فيما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، وظهر سريعًا الأثر القوي لفلسفة ابن سينا (ت. ١٠٣٧/٤٢٨) في

الدوائر الكلامية، وخاصة في فارس وآسيا الوسطىٰ. ومنذ منتصف القرن الحادي عشر إلىٰ أواخره كان المبرِّزون من المتكلمين المشارقة قد شرعوا في دمج المصطلحات والبراهين السينوية، بل في العدول عن بعض الالتزامات المذهبية استجابةً لاعتناقهم الجاد لفلسفة ابن سينا (ويسنوفسكي ٢٠٠٤b). وكان الغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١) أول متكلم كبير يدعو إلىٰ الأخذ بالمنطق اليوناني في علم الكلام، لكن دعوته هذه كانت جزءًا من تيار أوسع في زمانه للتلاقح بين علم الكلام والفلسفة السينوية. وقد كتب الغزالي عدة كتب منطقية: «**القسطاس المستقيم**»، «**ومِحك النظر**»، و«**معيار العلم**»، سوىٰ مقدمته لكتابه في أصول الفقه: «**المستصفىٰ**». وفي الحق أن هذه الكتب لم تأتِ بجديد، ولا كانت متميزة، غير أن وضوحها والمكانة المرموقة لمؤلفها قد روجا بلا شك للمنطق اليوناني لدىٰ المتكلمين والفقهاء جميعًا. ولما كان الغزالي مشتهرًا بكونه فقيهًا شافعيًّا، ومتكلمًا أشعريًّا (في الظاهر علىٰ الأقل)، مع هجومه القوي -في «**تهافت الفلاسفة**»- علىٰ بعض أطروحات ابن سينا في الإلهيات والطبيعيات، فقد كان من الصعب رفض دعوته إلىٰ المنطق اليوناني لكونها محاكاةً غير نقدية للفلاسفة الكفار.

ومما له أهمية خاصة في هذا السياق قبول الغزالي جملةً لنقد المناطقة المتقدمين للاستدلال التمثيلي (analogical argumentation)[١] بأنه غير منتجٍ ما لم يتخذ شكلًا من أشكال القياس. وخذ لذلك مثلًا الاستدلال التمثيلي الكلامي الذي مرَّ بنا آنفًا: «السماء حادث؛ لأنه جسم كالحيوان والنبات، والحيوان والنبات حادثان»، فقد ذكر الغزالي في «**معيار العلم**» أن هذا الدليل غير سديد، ما لم يُتبين أن النبات كان حادثًا لأنه جسم (وقد كانت هذه ملاحظة مثيرة للجدل)، ثم شدد، فقال: **ويتبين أن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث**[٢]. وإذا ثبت ذلك، فلمَ لا نستخدم هذه المقدمة الكلية في قياس من الشكل الأول؟

(١) التمثيل (Analogy): «إلحاق جزئي بجزئي آخر في حكمه لمعنىً مشترك بينهما، مثل: النبيذ كالخمر، فهو حرام. ومنه القياس الفقهي» (المعجم الفلسفي، ص٥٥)، ويسميه المتكلمون: رد الغائب إلىٰ الشاهد. (**المترجم**).

(٢) استبدلنا في هذا الموضع عبارة الغزالي المقتضبة بعبارات الكاتب الشارحة المسهبة. (**المترجم**)

السماء جسم

وكل جسم حادث

فينتج: أن السماء حادث

وعلىٰ ذلك، فلا مدخل للحيوان والنبات في هذا، بل إن ذكرهما في هذا السياق **فضلة في الكلام** (الغزالي، معيار، ١٢٣-٤). وقد ذكر مثالًا آخر لدليل تمثيلي في علم الكلام، يتعين ردُّه إلىٰ شكل من أشكال القياس، وهو هذا: الله عالم بعلم؛ لأن الإنسان عالم بعلم. غير أن قياس التمثيل هذا لا يصح إلا إذا كان المشترك بين الله والإنسان (وهو في هذا المثال كونهما عالمين) علة للحكم في المقدمة (وهي هنا: الإنسان عالم بعلم)، ولا سبيل إلىٰ العلم بذلك إلا بالعلم بأن كل عالم فهو عالم بعلم. وبوسعنا في هذه الحالة أن نبلغ النتيجة المطلوبة بالمقدمتين في القياس التالي:

الباري عالم

وكل عالم فهو عالم بعلم

فالباري عالم بعلم

وعلىٰ هذا، فذكر الإنسان في الدليل التمثيلي الأول فضلة في الكلام (الغزالي، معيار، ١٢٥).

والحق أن الغزالي لم يكن يريد تحويل الدليل إلىٰ شكل قياسي يكفل -كما لو كان سحرًا- يقينية النتيجة، فقد كتب عقب ذكره القياس السابق مباشرة، يقول: **وعند ذلك إنما ينازَع في قولك: كل عالم فهو عالم بعلم. فإن ذلك إن لم يكن أوليًا، لزمك أن تبينه بقياس آخر لا محالة** (الغزالي، معيار، ١٢٥). فقد كان بصيرًا إذن بأن إعادة صياغة الدليل الأول في قياس من الشكل الأول لا يحيل النتيجة يقينًا؛ لأن المقدمة الكلية غير مسلَّمة، وللخصم أن يردها. إنما كان يريد [التنبيه علىٰ] أن الصيغة التمثيلية الأولىٰ للدليل توهم خطأً أن حقيقة كون الإنسان عالمًا بعلم تؤدي دورًا في بلوغ النتيجة، وليس الأمر كذلك؛ إذ لا يكون لها هذا الدور إلا إذا تبين أن المشترك بين الله والإنسان هو علة الحكم الأوليِّ؛

ولا يتبين ذلك إلا إذا تبين أن كل عالم فهو عالم بعلم، وإذا ثبت ذلك، فذِكْرُ الإنسان في هذا السياق لا أثر له.

علىٰ أنه بعد أن ردَّ الأدلة التمثيلية في علم الكلام، جعل يثبت مشروعيتها في فروع الفقه (الغزالي، معيار، ١٢٧ وما بعدها): فإذا علمنا أن الخمر محرمة، وغلب علىٰ ظننا أن سبب الحرمة الإسكار، قلنا بحرمة النبيذ؛ لأنه مسكر أيضًا. فلمَ قبل الغزالي القياس التمثيلي في الاستدلال الفقهي دون الكلامي؟ لقد أجاب هو عن ذلك بأن غلبة الظن كافية في الأول دون الثاني (الغزالي، معيار، ١٣٣-٤). والحق أن التفرقة بين نوعي الاستدلال يتعلق بفرضين، لا يختص أيٌّ منهما بالغزالي: أحدهما: أن الفقه يسد حاجات عملية عاجلة، واشتراط اليقين فيه مفض إلىٰ الإخلال بالمقصود منه. والآخر: أن العقائد مبناها علىٰ اليقين، وطبيعة المعتقَد الديني لا تقبل في العموم من المعتقِد أن يتردد في اعتقاده، فمن لم يقطع بنبوة محمد ﷺ، أو بالإيجاد من عدم، أو ببعث الأجسام، أو بعلم الله بالجزئيات، فما ذاق طعم الإيمان (فرانك ١٩٨٩: ٤٣).

ومع ذلك، يظل الإشكال قائمًا، فحتىٰ مع التسليم بالفرق بين معياري الاستدلال الفقهي والكلامي، فلماذا لا نستخدم الاستدلال القياسي في العلمين جميعًا، ثم نضيف قيدًا وهو أن المقدمات في الأقيسة الفقهية ظنية؟ وعلىٰ هذا النحو يصاغ الدليل السابق علىٰ النحو التالي:

النبيذ مسكر

وكل مسكر حرام

فالنبيذ حرام

ولنذكر مرة أخرىٰ أن الأصل (وهو هنا الخمر) لا مدخل له في حصول النتيجة. ويمكن أن يُضاف هنا أن المقدمة الكلية الثانية ظنية، وأن هذا كافٍ في الفقهيات. فلِمَ لَمْ يفعل الغزالي ذلك؟ غيرُ جائزٍ أن يكون ممن يرىٰ وجوب يقينية المقدمات؛ لأن المناطقة (ومنهم الغزالي) مجمعون علىٰ أن القياس يمكن أن يتكون من مقدمات ظنية (الغزالي، معيار، ١٠٢؛ الغزالي، محك، ٤٤-٥). ولعلنا نجد جواب هذا السؤال في مناقشة الغزالي للطريقة التي يستنبط بها الفقهاء

حكمًا عامًّا من أمر شرعي ذي صياغة خاصة (الغزالي، معيار، ١٥٦-٧). ومثال ذلك أن المقدمة (الخمر مسكرة، وهي حرام) -التي وردت في القياس الفقهي [التمثيل] الذي مرَّ قبل قليل- تُعد -وفقًا للفرضية- الأساس الوحيد لدينا لتأكيد أن كل مسكر حرام، ولا شك أن هذا ليس من الاستقراء الكامل في شيء، ومع ذلك يستطيع الفقيه أن يَصدر عن هذه الحالة المفردة، وأن يظن أنه لا سبب آخر للتحريم. وهذا كافٍ لتبرير رأي يتقاصر عن بلوغ اليقين. وفي هذه الحالة يؤدي حكم الأصل دورًا في الاستدلال (إذ لا أساس سواه للكلية «كل مسكر حرام»)، وهذا أظهر من أن يُشار إليه. ولعل ما أسلفناه هو الذي اعتمده الغزالي حين قبِل القياس التمثيلي في الاستدلال الفقهي دون الكلامي، وإن كنا يعوزنا اليقين في تأكيد ذلك؛ نظرًا لأنه لم يعرض للمسألة مباشرة. وهو -إذ لم يفعل- قد أودع النفسَ انطباعًا بأن الأشكال القياسية في الاستدلال تناسب الموضوعات التي يُبتغىٰ فيها اليقين البرهاني، بينما تناسب الأشكال غير القياسية الموضوعات التي تكفي فيها غلبة الظن. ويتقوىٰ هذا الانطباع باستخدامه مصطلحَ **البرهان** في التعبير عن **القياس** في المقدمة المنطقية «**للمستصفىٰ**» (الغزالي، المستصفىٰ، ١: ١١٦ وما بعدها). ولعله بذلك كان أحد مصادر الخلط المنهجي بين القياس والبرهان (demonstration)، الذي ظهر فيما تلا ذلك من هجوم علىٰ المنطق اليوناني علىٰ يد ابن تيمية.

وما فتئ الانحياز إلىٰ المنطق اليوناني يشتد بعد الغزالي، حتىٰ تضخمت قائمة المناطقة من أئمة الأشعرية والماتريدية -في القرنين الثالث عشر والرابع عشر- الذين لهم مصنفات في المنطق أيضًا: فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢١٠)، وسيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١/ ١٢٣٣)، وناصر الدين البيضاوي (ذاع صيته في ٦٧٤/ ١٢٧٥)، وشمس الدين السمرقندي (ت. ٧٠٢/ ١٣٠٣)، وصدر الشريعة المحبوبي (ت. ٧٤٧/ ١٣٤٦)، وشمس الدين الأصفهاني (ت. ٧٤٩/ ١٣٤٨)، وعَضُد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦/ ١٣٥٥)، وسعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩١/ ١٣٩٠)، والسيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/ ١٤١٣). ومن الشيعة: ابن أبي الحديد (ت. ٦٥٥/ ١٢٥٨)، ونصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤)، وابن المطهَّر الحِلي (ت. ٧٢٦/ ١٣٢٥)، وقد صنف هؤلاء في الكلام والمنطق جميعًا.

وكثيرًا ما كان يُعتقد أن الأخذ بمنطق اليونان يفضي إلىٰ قبول مقولات ميتافيزيقية تخالف ما كان عليه متقدمو المتكلمين، ومن ذلك ما زعمه طائفة من نقاد المنطق المسلمين في القرون الوسطىٰ من أن المنطق مرتبط بوجود الكليات في الخارج (extra-mental existence of universals) (روزنتال Rosenthal ١٩٥٨: ٣: ١٤٥). وسلَّم بعض الباحثين المحدثين بهذه الدعوىٰ، كأنها من الحقائق الواضحة. علىٰ أنه لم يتبين علىٰ التحقيق ما عسىٰ أن يكون هذا الارتباط. وفي «**الرسالة الشمسية**» في المنطق، لنجم الدين الكاتبي (ت. ٦٧٥/١٢٧٧) النص علىٰ أن بحث الكليات في الخارج خارجٌ عن المنطق (التحتاني، تحرير، ٤٣-٤). ولم يكن من النادر في القرون اللاحقة أن يكون المناطقة العرب اسميين (nominalists)[١]، منهم: الفيلسوف الإشراقي يحيىٰ السُّهروردي (ت. ٥٨٧/ ١١٩١)، والمنطقي الجدلي المتكلم الماتُريدي شمس الدين السمرقندي (القرن الثالث عشر)، والعلامة التيموري سعد الدين التفتازاني، والعالم الأزهري أحمد الملوي (ت. ١١٨١/١٧٦٧)، والعالم التركي العثماني إسماعيل [بن مصطفىٰ بن محمود] الكلنبوي (Gelenbevi) (ت. ١٢٠٥/١٧٩١) (زياي ووالبريدج Ziai and Walbridge ١٩٩٩: ٧-٨؛ والبردج ٢٠٠٥: ٢٠٧-١٠؛ السمرقندي، القسطاس، fo. b١٩؛ التفتازاني، شرح، ٢١؛ الصبان، حاشية، ٦٣ النص الرئيس ٢. ٦-٧؛ الكلنبوي، البرهان، ٤٣، ٤٦-٨ في الأعلىٰ). وكذلك كان بعض أشهر مناطقة القرون الوسطىٰ اللاتين، كوليام الأوكامي (William of Ockham) (ت. ١٣٤٨)، وجون بوريدان (John Buridan) (ت. وفي نحو ١٣٦٠) اسميين (انظر: سباده Spade ١٩٩٩؛ وكليما Klima ٢٠٠٨).

وذهب بعض الباحثين أيضًا إلىٰ أن قبول التصور الأرسطي للأجناس أفضىٰ بالغزالي إلىٰ العدول عن مقالات متقدمي الأشعرية في طلاقة القدرة الإلهية؛ لأن هذا التصور يتضمن «تركيبًا وجوديًا» (ontological structure) مدرَكًا بالحس يَحُدُّ القدرة الإلهية (رودولف ٢٠٠٥: ٩٧). ولنقل مرة أخرىٰ: إن هذه القضية جديرة

(١) الاسمية (Nominalism): «نظرية تقول بأن الكليات لا وجود لها في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدل علىٰ عدد غير محدود من الأشياء» (المعجم الفلسفي، ١٤). (**المترجم**)

ببحث معمَّق. والنص الذي سيق تأييدًا لهذا الرأي في كتاب الغزالي الموسوم بـ «**تهافت الفلاسفة**»، الذي تصدىٰ فيه للرد علىٰ ما قيل من أن إنكار الأشعري للسببية الطبيعية (natural causation) يفضي إلىٰ محالات. وقد بيَّن في جوابه أنه لا ينبغي أن يُفهم من «الاقتران» (occasionalism) وطلاقة القدرة الإلهية أن الله يمكن أن يخرق قانون عدم التناقض، ولا أن يوجد شخصًا في مكانين مختلفين في وقت واحد، ولا أن يخلق إرادة بلا علم، ولا أن يقلب الأجناس، فيحيل السواد قوة والجوهر صفة. ويبدو أنه يريد بالأجناس (genera) في هذا السياق الأجناس العليا؛ أي المقولات (categories)؛ لأنه أجاز وقوع القلب في المقولة الواحدة، كانقلاب العصا حية مثلًا؛ لأننا نستطيع أن نتصور المادة الأساسية قد اتخذت صورة (form) أولًا، ثم اتخذت صورة أخرىٰ (مارمورا ١٩٩٧ : ١٧٥-٦).

ومن المفيد أن نقارن مناقشة الغزالي بنص من «**مجرد مقالات الأشعري**»، لابن فورك (ت. ٤٠٦/١٠١٥)، يجيب فيه الأشعري عن إيرادٍ مماثل علىٰ الاقتران وإنكار السببية الطبيعية (ابن فورك، مجرد، ١٣٢-٣)، حيث بيَّن أن هذا الموقف العقدي لا يعني أن الله يجمع الضدين في المحل، ولا أنه يخلق عرضًا في غير محل يقوم به. وإذا أخذنا في الحسبان تعريفات الأشعري لفئات الممكنات الثلاث، وهي العرض والجوهر والجسم، كان من الصعب أن نتصور كيف سيستطيع إثبات أن العرض يمكن أن ينقلب إلىٰ جوهر أو جسم، أو عكس ذلك (انظر جسم، وجوهر، وعرض في: كشاف ابن فورك، مجرد، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧١). وعلىٰ الرغم من أن الأشعري ذهب إلىٰ أن الله جائزٌ أن يخلق البرودة والرطوبة في النار، فقد بادر بالتأكيد علىٰ أننا سنكف في هذه الحال عن تسميتها نارًا، إذا كان أهل اللغة قد تواضعوا علىٰ أن اسم النار مقصورٌ علىٰ ما كان حارًّا مضيئًا[1]. ومِنْ رأي الأشعري أيضًا أن العلم محالٌ أن يكون بغير حياة (ابن فورك، مجرد، ٢٠٥). وخلاصة القول أنه والغزاليَّ قد اعترفا بأن في العالم

---

(١) استعمل المؤلف كلمة (bright)، فترجمناها بمضيء، والذي في «مجرد» ابن فورك في هذا الموضع -وهو الذي تقتضيه المقابلة أيضًا- أن في النار يبوسة. (المترجم)

«تركيبًا وجوديًا» محسوسًا. وليس من شك في جِدَّةِ استخدام الغزالي للغة الأرسطية متمثلةً في الأجناس والهيولومورفية (hylomorphism)[1]، ولكن هذا لا يبين ما إذا كان قد نحا نحوًا مختلفًا في تصور طلاقة القدرة الإلهية.

والحق أن مسألة النظريات الميتافيزيقية -إن وُجدت- التي صاحبت الأخذ بالمنطق اليوناني تحتمل تفصيلًا أكبر بكثير مما تلقته إلىٰ الآن. وكل حديث في هذا الشأن ينبغي أن ينوه بأن المنطق الأرسطي لم يؤخذ علىٰ حاله، وإنما أعيد تشكيله بطرق مهمة، كأنما صُبغ (naturalized) بصبغة الأوساط الكلامية والفقهية الإسلامية (سبيڤاك Spevack ٢٠١٠). وقد ذكر **ابن خلدون** (ت. ٨٠٨/١٤٠٦)، المؤرخ الشمال أفريقي الشهير، أن المتأخرين [من المناطقة] -بدءًا من فخر الدين الرازي، وأفضل الدين الخونجي (ت. ٦٤٦/١٢٤٨) -قد كفُّوا عن دراسة جميع أجزاء الأورجانون *(Organon)* الأرسطي، واقتصروا علىٰ الحد والقياس الصوري (روزنتال ١٩٥٨ : ٣: ١٤٢-٣). والواقع أنه لا عناية في الكتب المنطقية للرازي والخونجي بمقولات أرسطو وبرهانه، ولا في كتب المنطق في المدارس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر (ستريت Street ٢٠٠٤ : ٢٧٩-٨١). وقد وافق الرازي والخونجي ومَن تَقَفَّىٰ أثرهم من المناطقة ابنَ سينا فيما ذهب إليه من أن حدَّ الماهيات (quiddities) الموجودة شديدُ الصعوبة، وأنه مهما اختلفت الأغراض، فإن الحد الاسمي هو غاية ما يُرتجىٰ (جويشون Goichon ١٩٦٣ : ٢ وما بعدها؛ الرازي، ملخص، ١١٨؛ الخونجي، كشف، ٦٠). وقد عَرَض قطب الدين الشيرازي (ت. ٧١٠/١٣١١) في شرحه علىٰ **«حكمة الإشراق»**، للسهروردي لهذه المسألة، وذكر أن ما أورده السهروردي علىٰ الحد المشائي (Peripatetic definition) لا تعلق له إلا بحد الأشياء **بحَسَب الحقيقة**، أما حدها **بحَسَب الفهم**، فميسور: فبوسعنا أن نقول: إننا نعني بالإنسان الحيوانَ العاقل، وفي هذه الحالة يكون العاقل والحيوان من ذاتيات حد الإنسان، بينما يُعدُّ كونه

(١) الهيولومورفية (Hylomorphism): «نظرية تفسر الكون كما صنع أرسطو والمدرسيون- بمبدأين أساسيين، هما المادة والصورة، وكل تغير وليد قيام الصورة بالمادة، أو انفصالها عنها» (المعجم الفلسفي، ص٢٠٨). (المترجم)

ضاحكًا منتصب القامة من اللوازم (الشيرازي، شرح، ٦٠-١)[1]. ولم يكن العلماء المسلمون اللاحقون الذين تمثلوا المنطق اليوناني يُعنَوْن عنايةً خاصة بالحد المنطقي بغية «تقطيع [تفكيك] الطبيعة إلىٰ أجزائها» (cutting nature at its seams). فالمتكلمون والفقهاء والنحاة لم يشغلهم الحد الحقيقي للإنسان مثلًا، وإنما كانوا يؤثرون -علىٰ نحو صنع ابن هشام، الإمام النحوي (ت. ٧٦١/ ١٣٦٠)- استخدام التصور الأرسطي للأجناس والفصول (differences) في وضع حدود اسمية للمصطلحات الفنية لعلومهم (انظر علىٰ سبيل المثال: ابن هشام، قطر، ٢٧-٨). ولعل الكتابات المنطقية لمتقدمي الأرسطيين البغداديين تبدو أحرص علىٰ الالتزام الشامل بالآراء الأرسطية والأفلاطونية المحدثة في الميتافيزيقا وفي الطبيعيات. ولا يتضح كثيرًا أن هذا كان موقف الرازي والخونجي ومن بعدهم من المناطقة.

(٣)

معارضات لـ «صَبْغِ» (Naturalization) المنطق اليوناني [بالصِّبغة الإسلامية]

لم يَخْلُ الانتشار الواسع لتبني المنطق اليوناني بين المتكلمين والفقهاء من معارضة. ففي مطالع القرن الثالث عشر، أصدر العالم الشافعي الشهير

(١) تصرف الكاتب في هذا الموضع، فبدَّل وغيَّر فيما أورده الشيرازي من أمثلة في شرحه، مع عزوه إليه، وإليك مقالة الشيرازي بحروفها: «ولا يخفىٰ أن هذه الصعوبة إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية، لا بحسب المفهوم والعناية. فإنه إذا عَنَىٰ بالإنسان «الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادي البشرة» كان حدًا تامًا، لا تمتع من الاصطلاح عليه، ولا يجوز تبديله بأن يقال: «هو حيوان ناطق عريض الأظفار»؛ فإن كل واحد مما ذكر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعناية، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها»، إلىٰ أن قال: «فالحد بحسب المفهوم أصح مما بحسب الحقيقة، وقد ينتفع به نفعًا تامًا يقرب مما هو بحسب الحقيقة». أقول: وليس يخفىٰ أن الحد الذي ساقه الشيرازي مثالًا للحد بحسب الفهم أدلُّ علىٰ المقصود من الحد الذي ساقه الأستاذ الرويهب. (المترجم)

ابن الصلاح الشَّهْرَزُوري (ت. ٦٤٣/١٢٤٥) فتوىٰ شديدة اللهجة ضد المنطق اليوناني، وضد الاتجاه الناشئ لتعليمه في المدارس (جولدتسير ١٩١٦/١٩٨١: ٢٠٥-٦؛ النشار (٤١٧) ١٩٤٧: ١٤٢). وبعد عدة أجيال قليلة شن **ابن تيمية** (ت. ٧٢٨/١٣٢٨)، العالمُ الدمشقي الحنبلي، هجومًا شاملًا علىٰ هذا المنطق، في كثير من التفصيل لا نعرفه لغيره. وقد لفت هذا الهجوم الأنظار في العصر الحديث، سواءٌ في العالم الإسلامي السني أم بين الباحثين في الإسلام من الغربيين (من الدراسات الكلاسيكية: النشار ١٩٤٧؛ هير Heer ١٩٨٨؛ حلاق ١٩٩٣؛ فون كوجيلجين von Kugelgen ٢٠٠٥). وكأنما كان إنكار ابن تيمية للحد الحقيقي الذاتي إرهاصًا بموقف لوك "Locke" وهيوم "Hume"، كما أن إصراره علىٰ أن القياس التمثيلي المعهود أكثر نفعًا من القياس الاستنباطي [قياس الشمول] (deductive syllogism)، وعلىٰ أن مبدأ عدم التناقض والحقائقَ الرياضية مستفادان من استقراء الحس يشبه أن يكون تمثيلًا مبكرًا لأفكار جون ستوارت مِل (John Stuart Mill) المتعلقة بنظرية المعرفة. ومع ذلك، لا تمثل «التجريبية الاسمية» (nominalist empiricism) إلا جانبًا واحدًا من نقد ابن تيمية، لم يحظَ -بلا شك- بما يستحقه من عناية (انظر مناقشة رصينة للتشابه مع التجريبية البريطانية: فون كوجيلجين ٢٠٠٥: ٢١٤-٢١). وثمة جوانب أخرىٰ أقرب شبهًا بنقد لورنزو ڤالا «Lorenzo Valla» (ت. ١٤٥٧) الإنساني للمنطق الأرسطي بكونه مصطنَعًا عديم الفائدة لمن كان صحيح العقل، حسن الملَكة اللغوية[1]. وعلىٰ سبيل المثال، أكد ابن تيمية وڤالا كلاهما أن الحجج غير الصورية (informal arguments) -المعترَف بها منذ زمن بعيد خارج المنطق الأرسطي- كانت أكثرَ طبيعيةً وفعاليةً من الإصرار الشديد علىٰ تقديم الحجج في مقدمتين قياسيتين (انظر في نقد ڤالا للمنطق: نوتا Nauta ٢٠٠٩: ٣).

وإذا كان المحدَثون قد أبدوْا حماسة شديدة في درس هجوم ابن تيمية [علىٰ المنطق]، فإن هذا الهجوم قد أُهمل إهمالًا شديدًا من قِبل متأخري المناطقة والمنافحين عن استخدام المنطق في علم الكلام والفقه، فليس هناك أي إشارة

(١) التفتُّ لأول مرة إلىٰ المشابهة بين ڤالا وابن تيمية في محادثة لي مع توني ستريت Tony Street.

صريحة إليه -فضلًا عن الرد عليه- في الكتب المنطقية قبل العصر الحديث (انظر ردًا حديثًا لعالم أشعري: فودة ٢٠٠٢). وقد علل بعض الباحثين المحدَثين ذلك بأن المنطق كان -علىٰ عهد ابن تيمية- راسخ القدمين في الأوساط العلمية (حلاق ١٩٩٣: xlix؛ صبرة Sabra ١٩٨٠: ٧٤٩). ويتماشىٰ هذا التعليل -بما انطوىٰ عليه من أن النقد التيمي البصير إنما أُهمل بسبب وجود النزعة المحافظة- مع الصورة التي تُظهر ابن تيمية شخصيةً بطوليةً تعيش في ظلمات عصر التقليد الأعمىٰ، وهي عين الصورة التي تُرسَم لعلماء القرنين التاسع عشر والعشرين المسلمين، الذين شاركوا ابنَ تيمية بغضَه الكلامَ، والتصوفَ، والفقهَ المذهبيَّ، وبعضَ الممارسات الدينية، كتعظيم الأضرحة والأولياء (انظر مثلًا: الشوكاني، البدر، ١: ٦٣-٧٢). والحق أن قبول هذه الصورة يمكن أن يفسِّر لماذا قلَّت أو انعدمت المصنفات التي تتوفر علىٰ دراسة هجوم ابن تيمية بالتزامن مع كتابات المناطقة العرب، ولا سيما في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويبدو أنه كان معلومًا أن تصوير ابن تيمية لقضايا المنطق في عصره كان -في مجموعه- دقيقًا، ويمكن أن يؤخذ بعين الاعتبار. علىٰ أن النظرة المعمَّقة في كتب المناطقة تُظهر الصورة أكثر تعقيدًا، وهي تدل أيضًا علىٰ أنه كان هناك أمر آخر سوىٰ النزعة المحافظة وراء عزوف هؤلاء عن كتابات ابن تيمية.

لقد خصص ابن تيمية جزءًا مركزيًّا من هجومه للرد علىٰ ما سماه دعوىٰ المنطقيين أن التصديق لا يكون إلا بطريق القياس، وإن لم يكن هذا -في الواقع- مذهبًا منطقيًّا معياريًّا (كما أشار إلىٰ ذلك حلاق ١٩٩٣: ٣٠ ١ ٤١ رقم ٢)، فالمناطقة العرب كانوا يرون أن من التصديق ما يكون **بديهيًا**، ويشمل ذلك حقائق العقول البديهية، والقضايا المدرَكة بالحس، وبالتجربة، وبالوجدان، والمنقولةَ بالتواتر. ومنه ما يكون **غير بديهي**، وهو الذي يُستخرَج من البديهي. وقد ذهب منطقيو القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلىٰ أن القضايا غير البديهية تتحصل بثلاث طرق: القياس الاستنباطي، والاستقراء (induction)، والقياس التمثيلي [التمثيل] (الغزالي، معيار، ٤٣-٤٤؛ الرازي، شرح، ١: ٢٧١ وما بعدها؛ الرازي، ملخص، ٢٤١-٢؛ التحتاني، تحرير، ١٦-٨؛ التحتاني، لوامع، ١٧). غير أنهم اختصوا القياس الاستنباطي من بين هذه الحجج الثلاث بكونه الذي

يثمر نتيجة يقينية، فعارض ابن تيمية ذلك، قائلًا:

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين. وقد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أن قولهم من أفسد الأقوال، وأن «قياس التمثيل» و«قياس الشمول» سواء. وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد. فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر

(ابن تيمية، الرد، ١١٦؛ حلاق ١٩٩٣، ٤٤ ٦٠)[١].

ثم ضرب المثال التالي: إذا قلنا: «كل نبيذ مسكر»، و«كل مسكر حرام»، فسوف نعلم أن «النبيذ حرام»، ولكننا يمكن أن نقول في القياس التمثيلي: النبيذ حرام؛ لأنه مسكر كخمر العنب، وخمر العنب حرام[٢]. وإذا كان قياس التمثيل لا يفضي إلىٰ علم إلا إذا كان الإسكار -في الواقع- هو علة الحكم في الأصل، فإن القياس الآخر لا ينتج علمًا إلا إذا كانت المقدمة الكلية «كل مسكر حرام» صحيحة. فلا فرق بين القياسين -كما أبدأ في ذلك ابن تيمية وأعاد- إلا في التسمية والشكل، لا في قوة الإثبات، وهو بهذا يستبعد ما رآه المناطقة (ولا يزالون يرونه) لُبَّ الفرق بين الاستنتاج بطريق القياس والاستنتاج بطريق التمثيل، وهو أن الأول ينتج صوريًّا ما لا ينتجه الثاني. وقد كان المناطقة كابن سينا، والرازي، والخونجي حريصين علىٰ توضيح الفكرة القائلة -خلافًا لرأي ابن تيمية- بأن القياس منتج قطعًا -وإن كانت مقدماته خاطئة أو ظنية- مادام مستوفيًا لشروط الإنتاج الصورية، وناقشوا جميعًا الاعتراض بأنه إذا كانت نتيجة القياس المؤلَّف من مقدمات ظنيةٍ ظنيةً، فكيف يقال: إنها تلزم عن المقدمات ضرورةً؟ وقد أجابوا عن ذلك بالتفرقة بين كونها تلزم عن المقدمات ضرورةً وكونها صحيحة ضرورةً، فالقياس المنتج صوريًّا يمكن أن يتكون من مقدمات خاطئة ونتائج خاطئة، ولكن يبقىٰ أن نتيجته تلزم عن مقدماته أبدًا، بمعنىٰ أنها لا يمكن أن تكون نتيجة خاطئة

---

(١) لقد تصرفت تصرفًا يسيرًا في ترجمة حلاق لهذا المقطع والمقاطع التالية من كلام ابن تيمية.

(٢) تصرف الكاتب في عبارة ابن تيمية بالتقديم والتأخير، وهذه هي بنصها: «النبيذ مسكر، فيكون حرامًا قياسًا علىٰ خمر العنب، بجامع ما يشتركان فيه من الإسكار». (المترجم)

إذا كانت المقدمات صحيحة (ابن سينا، الشفاء، ٦٦-٧؛ الرازي، ملخص، ٢٤٤؛ الرازي، شرح، ١: ٢٧٩؛ الخونجي، كشف، ٢٣٥-٦). ويدل هذا النص الذي نقلناه عن ابن تيمية علىٰ أنه لم يكن علىٰ علم بهذا الفرق الجوهري بين يقينية النتيجة ويقينية الاستلزام [الاقتضاء]، فالمناطقة لم يزعموا أن القياس يفيد اليقين؛ بمعنىٰ أن نتيجته صحيحة ولا بدّ؛ لأن القياس المنتج يمكن أن تكون مقدماته خاطئة وكذلك نتيجته، وإنما كانت دعواهم أن النتيجة في مثل هذا القياس الصوري المنتج إنما تلزم يقينًا عن المقدمات، بمعنىٰ أنه سيكون من التناقض الفِج التسليم بمقدمات (النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام)، وعدم التسليم بنتيجة (النبيذ حرام). وليس كذلك مقدمات القياس التمثيلي؛ لأن قولنا: (النبيذ مسكر كالخمر، والخمر حرام) لا يستلزم النتيجة (النبيذ حرام) بالمعنىٰ السابق (وتأمل صيغة مشابهة، ولكنها غير صحيحة: عصير العنب شراب مستخرَج من عصر العنب كالخمر، والخمر الحرام، فعصير العنب حرام). ويمكن أن يُعترض علىٰ ذلك بأنه إذا صرحنا بأن الجامع في القياس التمثيلي علة مطردة، فستلزم النتيجة عن المقدمات يقينًا. ومثاله: النبيذ حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، والخمر حرام **لأنها** مسكرة. ولكن هذا التصريح بالعلة سيجعل الدليل استنباطيًا (deductive) لا تمثيليًّا، كما أن «الأصل» في هذا القياس التمثيلي المزعوم سيكون -كما قال الغزالي- فضلة في الكلام؛ لأنه لا دور له في إدراك النتيجة.

علىٰ أن من الباحثين من أكد أن ابن تيمية لم ينازع في الصحة الصورية (formal validity) للقياس (حلاق ١٩٩٣ : xxviii؛ فون كوجيلجين ٢٠٠٥: ٢٠٥). وإذا كان كذلك، فليس بجائز أن يكون قد خلط بين يقينية النتيجة فيه، ويقينية لزوم هذه النتيجة عن المقدمات، ويبدو -لأول وهلة- أن الشاهد النصي لهذا القول قويٌّ، فقد كتب ابن تيمية، يقول:

> **إن صورة القياس إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين. وإذا قيل: كل أ: ب، وكل ب: ج، وكانت المقدمتان معلومتين، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل أ: ج. وهذا لا نزاع فيه.**

(ابن تيمية، الرد، ٢٩٣؛ حلاق ١٩٩٣: ١٤١ ٢٥٣).

علىٰ أن النظرة المتعمقة لا توحي بوجود دلالة هنا أو في أي موضع آخر علىٰ أن ابن تيمية يقر بالصحة الصورية للقياس، علىٰ نحو ما يفهمها المناطقة علىٰ الأقل، فقد أقر بأن الصورة القياسية تفيد العلم، ثم استثنىٰ، فقيد ذلك بأن تكون المواد أو المقدمات معلومة. والحق أن المقطع المنقول آنفًا لا ينبغي أن يُقرأ إلا مقرونًا بغيره من كلامه، ومنه ما يلي:

وقد بينًّا في غير هذا الموضع أن «قياس التمثيل» و«قياس الشمول» متلازمان، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثلُه إذا كانت المادة واحدة. والاعتبار بمادة العلم، لا بصورة القضية. بل إذا كانت المادة يقينية، فسواء كانت صورتها في صورة «قياس التمثيل» أو صورة «قياس الشمول» . . . بعبارتهم أو بأي عبارة شئت، لا سيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم، وأبين في العقل، وأوجز في اللفظ= فالمعنىٰ واحد (ابن تيمية، الرد، ٢٠٠-١؛ حلاق ١٩٩٣: ١١٤-٥ ١٩٠).

فهو يذهب إذن إلىٰ أن الحجية في قياس الشمول وقياس التمثيل إنما هي بحسَب المواد [المقدمات]: فكلٌّ منهما يفيد اليقين إذا كانت مواده يقينية، وإلا فلا. وليس ثمة ما يدل علىٰ أنه يرىٰ أن صورة قياس الشمول تستلزم بطبيعتها -دون صورة قياس التمثيل- النتيجة، بل إنه ينكر في المقطع التالي صراحةً استلزام قياس الشمول النتيجة بفضل صورته فقط:

إن قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته، وأما كون الدليل المعين مستلزِمًا لمدلوله، فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات، وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل (ابن تيمية، الرد، ٢٥٢؛ حلاق ١٩٩٣: ١٣٦ ٢٤٠-١).

فابن تيمية حين أقر بأنه لا خطأ في صورة قياس الشمول، لم يكن يقول بصحته الصورية، ولكنه أراد أن «الصورة» القياسية يمكن أن تفيد العلم بالنتيجة

في بعض الحالات المادية، كما أن الصورة «التمثيلية» يمكن أن تفيد العلم بالنتيجة أيضًا في حالات أخرىٰ. فالدليل المفيد للعلم يمكن أن يكون قياس شمول أو قياس تمثيل. والحق أنه كان يرىٰ أن صور الدليل غير محصورة، وأن معظمها أكثر طبيعيةً وأقل تلفيقًا من «صورة» القياسين الحملي (categorical) والاستثنائىٰ (hypothetical) (ابن تيمية، الرد، ٢٩٦-٧). وخلاصة القول في رأيه أن قياس الشمول وقياس التمثيل كلاهما صورة «صحيحة» للدليل، وأن هناك ما لا يحصىٰ من الصور «الصحيحة» الأخرىٰ. وهذا أشبه أن يكون إغفالًا -لا إقرارًا- لما يعنيه المناطقة -قدماء ومحدثين- بالصحة الصورية للقياس.

وحتىٰ لو سلمنا بأن ابن تيمية أقر بأن قياس الشمول «صحيح صوريًّا» (علىٰ النحو الذي لا يكون عليه قياس التمثيل)، فإنه لم يولِ هذه الحقيقة كبير اهتمام، ولعل السبب في ذلك أن القياس الصوري لا يزيد بنفسه -نظرًا لكونه لا يلقي بالًا إلىٰ صحة المقدمات أو خطئها- محصولنا المعرفي عن العالم الخارجي (كما ذكر ذلك حلاق ١٩٩٣: xxxix). علىٰ أن هذا الملحظ كلمةُ إجماعٍ بين المناطقة، بحيث يبدو من الغريب أن يُتخذ ذريعة لرفض المنطق. وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر أبدىٰ المنطقيون العرب قلة احتفاء بالبرهان، ولم يكونوا يرون أن عملهم (من حيث كونهم أهل منطق) الإتيان بالحقائق في المقدمات والنتائج، ولكنهم يقولون إنهم وضعوا معيارًا عامًّا موضوعيًّا، يمكن استخدامه في التمييز بين ما كان من الأدلة منتجًا [قاطعًا] وما هو غير منتج [غير قاطع]، أو -كما جاء في كتب المنطق التعليمية: **آلة تعصم الذهن من الخطأ في الفكر** (الخونجي، كشف، ٨-٩؛ التحتاني، تحرير ١٠ وما بعدها). ولنسق مثلًا الحديث النبوي المشهور: «**كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار**»، فإن المنطقيين بعد ابن سينا يعتقدون أن موضوع علمهم هو **المعقولات الثانية** -[وتعني] تقريبًا، مفاهيم الرتبة الثانية (second-order)؛ كالجنس، والنوع، والموضوع، والمحمول (صبرة ١٩٨٠). وموضوعا القضيتين المذكورتين (بدعة، وضلالة) من مفاهيم الرتبة الأولىٰ (first-order)؛ ولذلك خرج تحديد حقيقتهما من صناعة المنطقي جملةً؛

لأنه من عمل المحدِّث أو الفقيه. وتقتصر مهمة المنطقي علىٰ تقرير كون القضيتين تستلزمان صوريًّا (بقطع النظر عن قيمتهما الحقيقية) النتيجة (كل بدعة في النار)[1].

وإذا ما تجاوزنا هذه الأخطاء الخطيرة في فهم حقيقة المنطق، لفتت أنظارَنا خصيصةٌ مدوية في جدل ابن تيمية، لعلها بعثت القلق في نفوس كثير من العلماء الذين دافعوا عن المنطق، وحملتهم علىٰ عدم الرد [عليه]. فقد كان ابن تيمية نادرًا ما يسهب في عرض موقف المناطقة، وإنما هو الجملة والجملتان، تُورَدان مورد الدعاوىٰ المجردة، ثم لا تُشفعان بشيء من الشرح لمأخذ الرأي وأسبابه، بل إنه لم يحاول قطُّ أن يُرهص بما عساهم أن يدفعوا به إيراداته. والحق أن هذا الأسلوب يختلف اختلافًا كبيرًا عن تلك المناقشات النقدية -للأفلاطونية المحدثة والفلسفة الأرسطية- التي دبجها الغزالي -مثلًا- وفخر الدين الرازي، أو مؤلفو الكتب الكلامية الذائعة كالإيجي والتفتازاني، أو علماء القرن الخامس عشر العثمانيون، الذين صنفوا ردودًا علىٰ الفلاسفة، فزعوا فيها إلىٰ ردود الغزالي فنسجوا علىٰ منوالها. والقاعدة في هذه التواليف أن تُعرَض أقوال الفلاسفة وأدلتهم بعناية وموضوعية، مشفوعة بما يَرِد عليها من اعتراضات ومناقشات، ثم متلوة بأجوبة عن هذه الاعتراضات حقيقيةً كانت أم مفترضة. وغالبًا ما توصف اعتراضات المتكلمين السابقين علىٰ الفلاسفة بعدم الكافية، فتُغير. وفي بعض

(١) في تفسير حلاق أن الأقيسة خاصة لا يُعول عليها -في رأي ابن تيمية- في تحصيل علم بالعالم الخارجي؛ لأن العقل لا يستطيع -إذا لم يؤيده الوحي -أن يؤكد قضايا كلية، ولا يكون القياس منتجًا إلا إذا كانت إحدىٰ قضاياه علىٰ الأقل كلية (حلاق ١٩٩٣: xxxiv-xxx). ويَرِد علىٰ هذا التفسير أنه يعارِض ما كرره ابن تيمية مرارًا من أن القياس التمثيلي يفيد -خلافًا للمنطقيين- اليقين في بعض الأحوال، وهذا يفترض أن الجامع مطرد مع الحكم، وهو ما يعني صحة القضية الكلية. كما أنه أكد غير مرة أن قياس التمثيل وقياس الشمول صنوان، لا يفترقان إلا بالاسم، وما تأدىٰ بأحدهما يمكن أن يتأدىٰ بالآخر، فإذا جاز للأول أن يفيد علمًا بالعالم، فكذلك الثاني، وإذا امتنع علىٰ الثاني [قياس الشمول] أن يفيد مثل هذا العلم، فالأول بمنزلته. وحتىٰ لو سلمنا بصحة تفسير حلاق لمذهب ابن تيمية، فإن الأمر المشكوك فيه، وهو أن العقل غير المؤيد [بالوحي] لا يستطيع تأكيد صحة قضية كلية سيكون مشكلة من مجالات علوم النسق الأول، وليست من المنطق الصوري في شيء.

المسائل، ولا سيما غير المركزية (كصحة مذهب الجوهر الفرد (atomism) مثلًا)، يمكن ألا تنتهي المناقشة بقول فصل. وفي مقابل ذلك ترىٰ ابن تيمية يقدم دائمًا أفكار المناطقة علىٰ نحو تبدو معه غريبة تعسفية، حتىٰ إن قارئه لَيأخذُه الدَّهَشُ من أن يذهب قوم مثل هذه المذاهب. بل إنه يخطئ أحيانًا فيما يعزوه من الآراء خطأً فاحشًا: فالمناطقة -مثلًا- يقولون: إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها (وهو قول لا يكاد يتضح معناه)، ولا يقولون بحجية المعلوم بالتواتر، ويقولون إن علم الله يحصل بواسطة القياس (ابن تيمية، الرد، ٦٤، ٩٢، ١٥٧، ٤٧٤). وليس من شك في أن كثيرين من علماء الدين كانوا يتخذون في جدالهم -في بعض الأحيان- هذه اللهجة الشديدة الخشنة، ولا سيما في خطاب من لم يبلغ من خصومهم في قوة العقل مبلغ الفلاسفة المسلمين، أو كانوا يسلكون هذا المسلك في كتبهم الموضوعة للعامة. لكن ابن تيمية اصطنع هذه اللهجة في هجومه علىٰ أفكارٍ قال بها علماء كبار؛ كالغزالي، وفخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي. وصفوة القول أن تعليل إعراض المناطقة عن الرد علىٰ نقد ابن تيمية بأنهم كانوا مستغرَقين في النزعة المحافظة، فعجزوا عن تقدير ما لرأيه من قوة ينبغي أن يوضع علىٰ مِحك النظر.

(٤)

التراث المتأخر لعلم الكلام ذي النزعة المنطقية ومعارضوه (بعد القرن الرابع عشر)

الحق أنه لم يكن لمعارضة ابن الصلاح وابن تيمية للمنطق اليوناني كبير أثر، فلم يحفظ الهجوم الواسع الذي شنَّه ابن تيمية عليه إلا في مخطوط واحد، وليس لمختصره الذي وضعه العالم المصري، جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١/ ١٥٠٥) إلا مخطوطان (حلاق ١٩٩٣ : lvi-liii)، بينما توجد آلاف المخطوطات العربية في المنطق، ترجع إلىٰ ما بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر. وقد رصد موقع المخطوطات الذي أسسته وزارة الثقافة والسياحة التركية

(http://www.yazmalar.gov.tr) نحو ٤١٧٩ مخطوطًا في المنطق، نسخت فيما بين سنتي ٧٠٠هـ/ ١٣٠٠م إلىٰ ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م. وليس هذا الإحصاء إلا قائمة (غير مستوعِبة) للمخطوطات المؤرَّخة الموجودة في تركيا وحدها. وكذلك صُنف -في القرون المتأخرة- كثير من الشروح والحواشي علىٰ الكتب التعليمية في المنطق؛ كـ«**إيساغوجي**» للأبهري (ت. ٦٦٣/ ١٢٦٥)، و«**الرسالة الشمسية**» للكاتبي، و«**تهذيب المنطق**» للتفتازاني، و**مختصر المنطق** لمحمد بن يوسف السَّنوسي (ت. ٨٩٥/ ١٤٩٠)، و«**السلم المرونق [المنورق]**» لعبد الرحمن الأخضري (ت. ٩٥٣/١٥٤٦) (ويسنوفسكي ٢٠٠٤a: ١٦١-٩). ويدل العدد الهائل لهذه الكتب وانتشارها الجغرافي الواسع علىٰ أن دراسة المنطق كانت تمثل جزءًا نظاميًّا من التعليم المدرسي للطلاب في معظم بلاد العالم الإسلامي، فيما بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر، كما كانت تُمثل جزءًا ضروريًّا في التكوين [العلمي] للمتكلم، حتىٰ إن بعض متأخري الفقهاء رأوا أن دراسة المنطق من فروض الكفايات؛ لأنه محتاجٌ إليه في علم الكلام الذي هو من فروض الكفايات. وقد أصدر الفقيه الشافعي، المصري المولد، المكي المُقام، ابن حجر الهيتمي (ت. ٩٧٣/١٥٦٦) -الذي لم تزل كتبه الفقهية معتمدة عند الشافعية إلىٰ القرن العشرين- فتوىٰ مطولة في حكم الاشتغال بالمنطق تؤيد هذا القول، واستهلها بذكر ما كان من تحريم ابن الصلاح الاشتغال به، ثم نقل عن كتاب «**المنقذ من الضلال**»، للغزالي هذه الكلمة:

> **وأما المنطقيات، فلا يتعلق شيء منها في الدين نفيًا ولا إثباتًا، بل هو نظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمة البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبها ... علىٰ أنه لا تعلق له بمهمات الدين، فكيف ينبغي أن ينكر ويجحد؟** (مونتجمري وات Montgomery Watt ١٩٥٣: ٣٥-٦).

ثم قال [ابن حجر]:

> **فتأمله [كلام الغزالي] تأملًا خاليًا عن التعصب، تجده رحمه الله قد أوضح المحجة وأقام الحجة أنه [المنطق] ليس فيه شيء مما ينكر،**

ولا مما يجر إلىٰ ما ينكر، وعلىٰ أنه ينفع في العلوم الشرعية، كأصول الدين والفقه. وقد أطلق الفقهاء أن ما ينفع في العلوم الشرعية محترم، يحرم الاستنجاء به، ويجب تعلمه وتعليمه علىٰ الكفاية. (ابن حجر الهيتمي، الفتاوىٰ، ١: ٥٠).

ثم بيَّن أن ما أنكره الأئمة كابن الصلاح إنما هو **منطق الفلاسفة الأُوَل**، الذي يبحثون فيه عن حال الموجودات وكيفية تراكيبها ومفاهيمها وأعراضها، وغير ذلك مما يخالفون فيه علماء الإسلام، ثم قال:

أما المنطق المتعارف الآن بين أكابر علماء أهل السنة، فليس فيه شيء مما ينكر، ولا شيء من عقائد المتفلسفين، بل هو علم نظري يحتاج لمزيد رياضة وتأمل، يستعان به علىٰ التحرز عن الخطأ في الفكر ما أمكن، فمعاذ الله أن ينكر ذلك ابن الصلاح، ولا أدون منه. (ابن حجر الهيتمي، الفتاوىٰ، ١: ٥٠)

ومما يجدر ذكره أن الهيتمي لم يتلطف في الحديث عن متأخري العلماء الذين حرَّموا المنطق، ولعله كان يعني ابن تيمية (الذي أوسعه ابن حجر نقدًا)، والسيوطيَّ مختصِرَ كتابه، فقال:

وإنما وقع التشنيع عليه من جماعة من المتأخرين لأنهم جهلوه فعادَوْه، كما قيل: «من جهل شيئًا عاداه». وكفىٰ به نافعًا في الدين أنه لا يمكن أن يُرد شبهة من شبه الفلاسفة وغيرهم من الفرق إلا بمراعاته ومراعاة قواعده، وكفىٰ الجاهلَ به أنه لا يقدر علىٰ التفوه مع الفلسفي وغيره -العارفِ به- ببنت شفة، بل يصير نحوُ الفلسفي يلحن بحجته، وذلك الجاهل به -وإن كان من العلماء الأكابر- ساكتًا. (ابن حجر الهيتمي، الفتاوىٰ، ١: ٥٠-٥١).

وقد مال إلىٰ هذا محمد البركوي (ت. ٩٨١/١٥٧٣)، [العالم] التركيُّ العثماني، الذي كان معاصرًا للهيتمي، في كتابه الكبير «**الطريقة المحمدية**»، حيث نصَّ علىٰ أن علم الكلام لا ينبغي أن يدرس لذاته، ولكنه يصير فرض كفاية متىٰ ظهرت شبهة تتهدد العقيدة (الخادمي، البريقة، ١: ٢٥٨)، ثم صرح بأن المنطق

جزء من علم الكلام، ففسر شارحا الكتاب، رجب [بن أحمد] الآمدي (ت. ١٦٧٦/١٠٨٧) وأبو سعيد الخادمي (ت. ١١٧٦/ ١٧٦٢) ذلك بأن المنطق يُعد أيضًا من فروض الكفايات (الخادمي، البريقة، ١: ٢٦٢). وعند الفقيه الشيعي الإمامي الشهير، زين الدين العاملي (ت. ١٥٥٨/٩٦٥) أن **المنطق آلة شريفة لتحقيق الأدلة مطلقًا، ومعرفة الموصِّل منها إلىٰ المطلوب من غيره** (العاملي، منية، ٣٧٨)، وأنه ينبغي أن يُدرس بعد حفظ القرآن وتعلم النحو، وقبل الأخذ في علوم الكلام والفقه (العاملي، منية، ٣٨٦)[1].

وبعد القرن الثالث عشر، كان مصنفو الكتب الكلامية الذائعة الانتشار يفترضون في قارئهم العلم بأسس المنطق علىٰ الأقل، وآية ذلك أن العالم التيموري، السيد الشريف الجرجاني قد ذكر في شرحه الجليل علىٰ كتاب الإيجي الشهير في علم الكلام، الموسوم **بالمواقف** أن الأدلة المثبِتة والنافية لقِدَم القرآن يمكن أن تصاغ في صورة قياسين، يحتدم الخلاف في نتيجتيهما (الجرجاني، شرح، ٤٩٥-٦). فأما أولهما، فهذا:

كلام الله صفته

وكل صفة لله قديمة

فكلام الله قديم

فالأشاعرة والحنابلة يَرضوْن هذه النتيجة، بينما ينكرها المعتزلة والكرامية. فأما المعتزلة فلا يسلمون بالصغرىٰ (كلام الله صفته)، وأما الكرامية فلا يسلمون بالكبرىٰ (كل صفات الله قديمة). وإليك صورة القياس الثاني:

كلام الله مركَّب من أصوات وحروف

وكل مركب من أصوات وحروف محدث

---

(١) تحسن الإشارة هنا إلىٰ أمرين: **أحدهما**: أن العاملي جعل تعلم المنطق في الترتيب بعد علوم العربية جميعًا، وهي أوسع من النحو (Arabic grammar)، الذي اقتصر الكاتب علىٰ ذكره. **والآخر**: أنه نص علىٰ عدم التوسع في درس المنطق؛ لأن ذلك من الفضول الذي لا طائل من ورائه، فقال: «ولا يبالغ فيه [المنطق] مبالغته في غيره؛ لأن المقصود منه يحصل بدونه، وفي الزيادة تضييع للوقت غالبًا» (منية، ٣٨٦) .(المترجم)

فكلام الله محدث

فنتيجة هذا القياس مقبولة عند المعتزلة والكرامية، منكرة عند الأشاعرة والحنابلة. فأما الحنابلة فلا يسلمون بالكبرىٰ (كل مركب من أصوات وحروف محدث)، وأما الأشاعرة فلا يسلمون بالصغرىٰ (كلام الله مركَّب من أصوات وحروف).

ويبدو أن هذه الطريقة في عرض الخلاف أضحت واسعة الانتشار فيما بعد، حتىٰ إنها ظهرت في المصنفات الكلامية للشيعة الإمامية، كشرح مير أبي الفتح العربشاهي (ت. ٩٧٦/١٥٦٨) علىٰ **«الباب الحادي عشر»**، لابن المطهَّر الحِلِّي (مير أبو الفتح، مفتاح، ١٢٢). وظهرت كذلك مصحوبة بتصرف مهم في الشرح الذي وضعه العالم العثماني، القاضي أحمد البياضي زاده (ت. ١٠٩٨/١٦٨٧=) علىٰ العقيدة الماتريدية **(الفقه الأكبر)**، فقد غير كلام الجرجاني حتىٰ يُلحِق الماتريدية بالأشاعرة فيكونا جميعًا ممثلين **لأهل السنة**، علىٰ حين أنه رمىٰ الحنابلة بأنهم **حشوية**، وأنهم ليسوا من أهل السنة بحال (البياضي زاده، إشارات، ١٤١ وما بعدها).

ولعل التعويل علىٰ أشكال الدليل القياسي في علم الكلام كان أشد ظهورًا في كتب محمد بن يوسف السَّنوسي، متكلم شمال أفريقيا في القرن الخامس عشر، وهذا أمر جدير بالإشارة إليه؛ لأن السنوسي كان شديد الإنكار علىٰ الفلاسفة، ولم يستحسن ما فعله بعض المتكلمين، كفخر الدين الرازي والبيضاوي، اللذين توسعا في عرض بدع الفلاسفة ومناقشتها (السنوسي، الصغرىٰ، ١٩). علىٰ أن هذا الموقف للسنوسي لم يمنعه من تصنيف عدة كتب في المنطق، ومن الاستكثار من استعمال الأدلة القياسية في كتبه الكلامية، وآية ذلك أنه استهل برهانه علىٰ وجود الله -في شرحه علىٰ **«عقيدة التوحيد»** (التي يشار إليها غالبًا بـ **«العقيدة الكبرىٰ»**)- بخطاب قارئه، وسؤاله أن يؤلف البرهان القياسي التالي (السنوسي، الكبرىٰ، ٧٢):

أنا موجود بعد عدم

وكل موجود بعد عدم فله موجد أوجده

فأنا لي موجد أوجدني

ثم ساق القياسين التاليين ليدل قارئه علىٰ أن هذا الذي أوجده فاعلٌ مريد، لا علةٌ طبيعية، كالنطفة (السنوسي، الكبرىٰ، ٨١):

جِرمك علىٰ صفة مخصوصة من صفات شتىٰ ممكنة

وكل شيء علىٰ صفة مخصوصة من صفات شتىٰ ممكنة، فإنما كان عليها بواسطة فاعل مختار

فجِرمك علىٰ صفة مخصوصة بواسطة فاعل مختار

ثم استخدم نتيجة هذا القياس بعد ذلك مقدمةً في قياس من الشكل الثاني (السنوسي، الكبرىٰ، ٨٢):

جِرمك علىٰ صفة مخصوصة بواسطة فاعل مختار

ولا علة طبيعية تكون فاعلًا مختارًا

فجِرمك لم يوجد علىٰ هذه الصفة بواسطة علة طبيعية

وقد حاول السنوسي أن يبين أن كل المقدمات المذكورة في هذه الأقيسة إما ضرورية، وإما نظرية يمكن إثباتها بالدليل.

علىٰ أن السنوسي لم يعد معروفًا اليوم[1]، وما خمل ذكره إلا في القرن العشرين، ولعل لذلك صلةً بكسوف المذهب الأشعري ذي النزوع المنطقي -الذي مال إليه السنوسي- في العصر الحديث حين بزغت بعض المذاهب الأخرىٰ (وخاصة المعتزلة الجديدة والسلفية). والحق أن الشروح والحواشي الكثيرة التي

(١) أشار ناشر حديث لشرح أحمد الدمنهوري (ت.١٧٧٨) علىٰ السلم للأخضري -خطأ- إلىٰ السنوسي بوصفه «ملك ليبيا» (ولي الحكم بين ١٩٥١ إلىٰ ١٩٦٩)، علىٰ الرغم من أن السنوسي المنطقي من علماء القرن الثامن عشر، كما أن العزو كان إلىٰ منطقي. انظر: الدمنهوري، إيضاح، ٣٢ (رقم ٤). وكذلك ليس هناك إشارة واحدة إلىٰ السنوسي وكتبه الكلامية المدروسة علىٰ نطاق واسع في: هالفُرسون Halverson ٢٠١٠، الذي يبحث في عدة أمور، من بينها ما افترضه خطأ من دثور علم الكلام في الإسلام السني بعد الغزالي.

وضعت علىٰ عقائده وعلىٰ كتبه المنطقية خير شاهد علىٰ امتداد تأثيره إلىٰ القرن التاسع عشر، وخاصة في أفريقيا المسلمة، بل في غيرها أيضًا، فقد ترجمت عقائده قبل العصر الحديث إلىٰ التركية والماليزية والجاوية (بروكلمان ١٩٣٧-٤٩: ٢: ٣٢٣-٦، وملحق ٢: ٣٥٢-٦؛ ويسنوفسكي a٢٠٠٤: ١٦٨، ١٨٥-٦). كما أن كتبه الكلامية والمنطقية كانت تُدرَس في الأزهر في القرن التاسع عشر؛ ولذلك طبعت مرارًا في القاهرة مع شروحها وحواشيها التي صنعها بعض علماء الأزهر؛ كإبراهيم الباجوري (ت. ١٢٧٦/ ١٨٦٠)، ومحمد عليش (ت. ١٢٩٩/ ١٨٨٢) (انظر: الباجوري، حاشية؛ عليش، هداية).

ولا شك في أنه كان للمنطق معارضون في الأعصر الأخيرة، ولكنهم كانوا -وإثبات هذا مهم- ممن ذم الكلام أيضًا، فقد كتب العالم اليمني الزيدي، الإيماني (Fideist)[1]، ابن الوزير (ت. ٨٤٠/ ١٤٣٦) -علىٰ سبيل المثال- رسالة سماها «**ترجيح أساليب القرآن علىٰ أساليب اليونان**»، أراد بها النيل من علم الكلام ومن زعمه الرئيس أن القرآن غير كافٍ في دحض البدعة، وفي تبرئة العقيدة من الشبهة، وكان ذمه للمنطق فيها عرضيًّا (ابن الوزير، ترجيح، ٤٢). وكذلك كان السيوطي المصري أيضًا (من القرن الخامس عشر) -الذي اختصر هجوم ابن تيمية علىٰ المنطق- ممن ذم الكلام والمنطق جميعًا، فذهب في كتابه «**صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**» إلىٰ تحريم الاشتغال بالمنطق قياسًا علىٰ تحريم الكلام. وأكثر كتابه نقول عن علماء كبار من أهل السنة المتقدمين الذين ذموا علم الكلام، استقرىٰ منها أن المنطق محرم أيضًا؛ لأن علة

---

(١) مصطلح يدل علىٰ من ينكر توقف الإيمان علىٰ الدلالة العقلية .(المترجم)

(٢) يحسن التنبيه هنا علىٰ أن تحريم المنطق لم يكن قياسًا علىٰ الكلام، كما زعم الكاتب، وإنما علىٰ الأصل الذي قيس عليه الكلام، وتفصيل ذلك أن السيوطي نقل ما رواه الهروي بسنده عن الشافعي من قوله: «حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ»، وكان صبيغ يبحث في المتشابه، فعزره عمر، فدل قول الشافعي علىٰ أنه يرىٰ في البحث في الكلام مثل ما استوجب التعزير في البحث في المتشابه، وهو «إثارة الشبه، والانجرار إلىٰ البدع»، فكانت هذه علة الحكم. قال السيوطي (أو الهروي): «وهذه العلة بعينها موجودة في المنطق . . . **فيكون الدليلُ علىٰ تحريم النظر فيه القياسَ علىٰ الأصل المقيسِ عليه علمُ الكلام**» (السيوطي، صون، ١٩). (المترجم)

تحريم الكلام موجودة فيه، وهي إثارة الشبه والانجرار إلىٰ البدع (السيوطي، صون، ١٩-٢٠)[١]. ثم نهض محمد مرتضىٰ الزَّبيدي (ت. ١٢٠٥/١٧٩١) - الهندي مولدًا، القاهري مُقامًا- فهاجم هذين العلمين أيضًا في شرحه المبسوط علىٰ «**إحياء علوم الدين**». وقد نقل -كابن حجر الهيتمي- كلام الغزالي في «**المنقذ**» من أن **المنطقيات لا يتعلق شيء منها في الدين نفيًا ولا إثباتًا**، غير أنه استخلص منه نتيجة مختلفة اختلافًا جذريًا: فإذا لم يكن للمنطق تعلق بالدين، فليس هناك سبب ديني للاشتغال به، وهو من العلوم التي تُطلب بها الدنيا[٢]. قال:

> **ليس المراد بقوة الإيمان الحاصل من التوحيد ما كان موثقًا بالبراهين المنطقية، كما يوهمه قولهم، وإنما هو هجوم العلم بصاحبه علىٰ حقيقة الأمر. وعلامتُه انشراحُ الصدر لمنازل الإيمان وانفساحُه، وطمأنينةُ القلب لأمر الله، والإنابةُ إلىٰ ذكر الله، ومحبتُه، والفوزُ بلقائه، والتجافي عن دار الغرور . . . والمشتغل به [بالمنطق] مشتغل بصلاح قالَبه وظواهرِ أحواله عن باطنِ حاله، وسبب ما بُلي به حبُّ الرياسة وطلبُ الجاه عند الناس . . . فأذهبَ أيامَه لأيامهم، وأذهب عمره في شهواتهم ليسمىٰ عالمًا** (الزبيدي، إتحاف، ١: ١٨١).

لقد كان الزبيدي يوجه قوله إلىٰ المتكلمين (وخاصة الأشعرية السنوسية في شمال أفريقيا)، وإلىٰ المناطقة، وعندما عرَض لما قرره الغزالي في «**الإحياء**» من أن الاشتغال بالكلام فرض كفاية، عمد إلىٰ قصر ذلك علىٰ **علم العقيدة**، المبني علىٰ النصوص، وعلىٰ **البراهين النقلية**، دون ذلك الكلام الذي يقوم علىٰ **الأدلة العقلية** (الزبيدي، إتحاف، ١: ١٨٥)، مع أن علم العقيدة لم يكن يسمىٰ عادةً كلامًا، كما تدل علىٰ ذلك الأقوال التي أوردها الزبيدي نفسه في سياق ذم الكلام.

وممن ذم المنطق والكلام أيضًا العالمُ الهندي المسلم (أمير بهوبال) صديق حسن خان القِنَّوجي (ت. ١٣٠٨/١٨٩٠)، وأظهرَ ذلك في موسوعته «**أبجد**

---

(١) للزبيدي في ذم المنطق عبارات شديدة موجعة، فطالعها إن شئت في شرحه علىٰ الإحياء (١: ١٨٠ وما بعدها) .(المترجم)

العلوم»، دالًا قارئها علىٰ هجوم ابن الوزير علىٰ الكلام، وعلىٰ هجوم ابن تيمية علىٰ المنطق (وكانت المخطوطة الوحيدة الباقية من كتاب ابن تيمية في حوزة القنوجي نفسه) (القنوجي، أبجد، ٤٤١، ٥٢٣)، فكان له أثر كبير في السلفية العربية في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وكذلك في أهل الحديث في جنوب آسيا (بيطار ١٩٦١-٣: ٢: ٧٣٨-٤٦؛ خان Khan ١٩٩٨؛ كومينز Commins ١٩٩٠: ٢٤-٥). وقد أدت الأهمية المتزايدة لهذه الحركات في القرن العشرين إلىٰ عودة الاهتمام بمصنفات ابن تيمية، وإلىٰ تزايد الكراهية لعلمي الكلام والمنطق في الأوساط المسلمة السنية. وتقرير أن الكراهية كانت للعلمين جميعًا أمر مهم؛ وذلك أنه بعد القرن الثالث عشر، كان أنصار الكلام وخصومه -في قلب العالم الإسلامي علىٰ الأقل- يرونه وثيق الارتباط بالمنطق، غير أن هذه العلاقة بين العلمين تغيرت تغيرًا كبيرًا منذ الهجوم الذي شنَّه متكلمو المعتزلة والشيعة علىٰ منطق اليونان في القرنين التاسع والعاشر.

المـراجـع

(al-Amili) العاملي، زين الدين (منية). **منية المريد في أدب المفيد والمستفيد.** تحقيق رضا المختاري. بيروت: دار الأميرة، ٢٠٠٦.

(al-Bajuri) الباجوري، إبراهيم (حاشية). **حاشية على متن السنوسية.** بولاق: دار الطباعة العامرة، ١٢٣٨/١٨٦٦.

(al-Baqillani) الباقلاني، محمد بن الطيب (تمهيد). **كتاب التمهيد.** تحقيق ج. مكارثي J. McCarthy. بيروت: دار المشرق، ١٩٥٧.

(Beyazizade) البياضي زاده، أحمد (إشارات). **إشارات المرام من عبارات الإمام.** تحقيق يوسف عبد الرزاق. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٩.

(al-Bitar) البيطار، عبد الرزاق (١٩٦١-٣). **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر.** تحقيق محمد بهجت البيطار. دمشق: مطبعة مجمع اللغة العربية.

Brockelmann, C. (1937-49). *Geschichte der arabischen Literatur.* Leiden: Brill.

Commins, D. (1990). *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria.* New York /Oxford: Oxford University Press.

(al-Damanhuri) الدمنهوري، أحمد (إيضاح). **إيضاح المبهم في معاني السلم.** تحقيق عمر فاروق الطباع. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٦.

Elamrani-Jamal, A. (1983). *Logique aristotelicienne et grammaire arabes: etudes et documents.* Paris: J. Vrin.

Endress, G. (1986). Grammatik und Logik, arabische Philologie und griechische Philosophie in Widerstreit'. In B. Mojsisch ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter.* Amsterdam: Verlag B. R. Gruner, 165-233.

Endress, G. (1996). Reading Avicenna in the Madrasa. Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East'. In J. E. Montgomery ed.), *Arabic theology, Arabic philosophy: from the many to the one: essays in celebration of Richard M.* Frank. Leuven: Peeters, 371-422.

van Ess, J. (1970). The Logical Structure of Islamic Theology'. In G. E. von Grunebaum ed.), *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 21-50.

van Ess, J. (1976). Disputationspraxis in der islamischen theologie: Eine vorlaufige Skizze'. *Revue des etudes islamique* 23 :44-60.

(al-Farabi) الفارابي، أبو نصر (قياس). **كتاب القياس**. في المنطق عند الفارابي. تحقيق رفيق العجم. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥، ٢: ١١-٦٤.

Frank, R. M. (1989). Knowledge and Taqlid: The Foundation of Religious Belief in Classical Asharism'. *Journal of the American Oriental Society* :109 37-62.

(Fuda) فودة، سعيد (٢٠٠٢). **تدعيم المنطق**. عمّان: دار الرازي.

(Gelenbevi) الكلنبوي، إسماعيل (برهان). **البرهان في علم الميزان**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٧/١٩٢٨-٩.

(Ghazali) الغزالي، أبو حامد (معيار). **معيار العلم**. تحقيق حسين شرارة. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٤.

(Ghazali) الغزالي، أبو حامد (محك). **محك النظر**. تحقيق محمد بدر الدين النعساني ومحمد القباني. القاهرة: المطبعة الأدبية. د.ت.

(Ghazali) الغزالي، أبو حامد (مستصفىٰ). **المستصفىٰ في علم الأصول**. تحقيق حمزة حافظ. المدينة: حمزة بن زهير حافظ، ١٤١٣/١٩٩٣-٤.

Goichon, A.-M. (1963). *Avicenne: livre des definitions.* Cairo: Institut Fran.ais d'Archeologie Orientale.

Goldziher, Ignaz (1981/1916). The Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Sciences'. In M. L. Swartz (trans. and ed.), *Studies on Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 185-215.

Hallaq, W. (1990). Logic, formal arguments and formalization of arguments in Sunni Jurisprudence', *Arabica* 315 :87-58.

Hallaq, W. (trans.) (1993). *Ibn Taymiyyah against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press.

Halverson, J. R. (2010). *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Asharism, and Political Sunnism*. New York: Palgrave Macmillan.

Heer, N. (1988). Ibn Taymiyah's Empiricism'. In F. Kazemi and R. D. McChesney (eds.), *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*. New York/London: New York University Press, 109-15.

(Ibn Furak) ابن فورك (مجرد). **مجرد مقالات الأشعري**. تحقيق دانييل جيماريه D. Gimaret. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧.

(Ibn Hajar al-Haytami) ابن حجر الهيتمي (فتاوىٰ). **الفتاوىٰ الكبرىٰ الفقهية**. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩١/١٣٠٨.

(Ibn Hisham) ابن هشام (قطر). **شرح قطر الندىٰ**. تحقيق إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

(Ibn al-Murtada) ابن المرتضىٰ (طبقات). **طبقات المعتزلة**. تحقيق س. ديفالد ڤيلزر .S. Diwald-Wilzer ويسبادين: Franz Steiner Verlag، ١٩٦١.

(Ibn Sina) ابن سينا (شفاء). **الشفاء: القياس**. تحقيق سعيد زايد وإبراهيم مدكور. القاهرة: دون بيانات نشر، ١٩٦٤.

(Ibn Taymiyya) ابن تيمية (رد). **الرد علىٰ المنطقيين**. تحقيق عبد الصمد الكتبي. ط٢. لاهور: مطبعة المعارف، ١٩٦٧.

(Ibn al-Wazir) ابن الوزير (ترجيح). **ترجيح أساليب القرآن علىٰ أساليب اليونان**. القاهرة: مطبعة المعاهد، ١٣٤٩/ ١٩٣٠-١٩٣١.

(Illaysh) عليش، محمد (هداية). **هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد.** القاهرة: مطبعة محمد أفندي مصطفى، ١٣٠٦/١٨٨٨.

(al-Jurjani) الجرجاني، السيد الشريف (شرح). **شرح المواقف.** إسطنبول: مطبعة الحاج محرم البوسنوي، ١٢٨٦/١٨٦٩.

(Khadimi) الخادمي، أبو سعيد (بريقة). **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية.** القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٨/١٩٢٩-٣٠.

Khan, Zafarul-Islam (1998). Nawwab Sayyid Siddik Hasan Khan'. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn. Leiden: Brill, vii. 1048.

(al-Khunaji) الخونجي، أفضل الدين (كشف). **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار.** تحقيق خالد الرويهب. طهران وبرلين: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية، ٢٠١٠.

Klima, G. (2008). *John Buridan.* Oxford: Oxford University Press.

Lameer, J. (1994). *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice.* Leiden: Brill.

Lloyd, G. E. R. (1966). *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mahdi, M. (1970). Language and Logic in Classical Islam'. In G. E. von Grunebaum ed.), *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 51-83.

Maqdisi, Mutahhar b. Tahir *(Bad). Kitab al-Bad wa l-tarikh.* Ed. C. Huart. Paris: Ernest Leroux, 1899-1919.

Marmura, M. (1975). Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic'. In G. Hourani ed.), *Essays in Islamic Philosophy and Science,* Albany: State University of New York Press, 100-11.

Marmura, M. (trans.) (1997). *Ghazali: The Incoherence of the Philosophers.* Provo, UT: Brigham Young University Press.

Miller, L. (1984). Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through the Fourteenth Centuries'. Unpublished Ph. D. Dissertation, Princeton University.

(Mir Abu l-Fath) مير أبو الفتح (مفتاح). **مفتاح الباب**. تحقيق مهدي محقق. طهران: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٨٦.

Montgomery Watt, W. (1953). *The Faith and Practice of Ghazali.* London: George Allen & Unwin.

(al-Nashshar) النشار، علي سامي (١٩٤٧). **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. القاهرة: دار الفكر العربي.

Nauta, L. (2009). Lorenzo Valla'. In E. N. Zalta ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 edn.), http//:plato.stanford.edu/archives/sum/2009entries/lorenzo- valla/

(al-Qannawji) القنوجي، صديق حسن خان (أبجد). **أبجد العلوم**. لاهور: المكتبة القدسية، ١٩٨٣.

(al-Razi) فخر الدين (ملخص). **منطق الملخص**. تحقيق أحد فرامرز قراملكي وآدينه اصغري نزاد. طهران: ISU Press، ٢٠٠٣.

(al-Razi) فخر الدين (شرح). **شرح الإشارات**. تحقيق نجف زاده. طهران: Anjuman-i Asar va Mafakhir-i Farhangi، ٢٠٠٥.

Rosenthal, F. (trans.) (1958). *The Muqaddimah of Ibn Khaldun.* New York: Pantheon Books.

El-Rouayheb, Kh. (2005). Sunni Islamic Scholars on the Status of Logic, 1500-1800', *Islamic Law and Society* 213 :11-32.

Rudolph, U. (2005). Die Neubewertung der Logik durch al-Ghazali'. In D. Perler and U. Rudolph (eds.), *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter.* Leiden: Brill, 73-97.

(al-Sabban) الصبان، محمد بن علي (حاشية). **حاشية علىٰ شرح الملوي**. القاهرة: مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٣٨.

Sabra, A. I. (1980). Avicenna on the Subject Matter of Logic'. *Journal of Philosophy* 746 :77-64.

Sabra, A. I. (1987). The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement'. *History of Science,* 223 :25-43.

Sabra, A. I. (1994). Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century'. *Zeitschrift fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 :9-42.

(al-Samarqandi) السمرقندي، شمس الدين (قسطاس). **شرح قسطاس الأفكار.** مخطوط بمكتبة جامعة ييل (Beinecke)، عربي ١١.

(al-Sanusi) السنوسي، محمد بن يوسف (كبرىٰ). **شرح العقيدة الكبرىٰ.** بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦.

(al-Sanusi) السنوسي، محمد بن يوسف (صغرىٰ). **شرح أم البراهين.** القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٣٤.

Schock, C. (2006). *Koranexegese, Grammatik und Logik: zum Verhaltnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlusslehre.* Leiden: Brill.

(al-Shawkani) الشوكاني، محمد (بدر). **البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع.** القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨/١٩٢٨-٩.

(al-Shirazi) الشيرازي، قطب الدين (شرح). **شرح حكمة الإشراق.** تحقيق أ. نوراني وم. محقق. طهران: مركز الدراسات الإسلامية، ٢٠٠٢.

Spade, P. V. ed.) (1999). *Cambridge Companion to Ockham.* Cambridge: Cambridge University Press.

Spevack, A. (2010). Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians'. *Islamic Law and Society* 159 :17-84.

Street, T. (2004). Arabic Logic'. In D. Gabbay and J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic, i: Greek, Indian and Arabic logic.* Amsterdam: Elsevier, 523-96.

Street, T. (2008). Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic'. In E. N. Zalta ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), http //: plato.stanford.edu /archives /fall /2008entries /arabic-islamic-language /.

(al-Suyuti) السيوطي، جلال الدين (صون). **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**. تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٤٧.

(al-Taftazani) التفتازاني، سعد الدين (شرح). **شرح الشمسية**. لكهنؤ: المطبع اليوسفي، ١٨٩٩.

(al-Tahtani) التحتاني، قطب الدين الرازي (لوامع). **لوامع الأسرار بشرح مطالع الأنوار**. إسطنبول: Matbaa-yi Amire، ١٨٦١.

(al-Tahtani) التحتاني، قطب الدين الرازي (تحرير). **تحرير القواعد المنطقية بشرح الرسالة الشمسية**. إسطنبول: مطبوعات أحمد أفندي، ١٩٠٧.

(al-Tawhidi) التوحيدي، أبو حيان (إمتاع). **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف، ١٩٣٩-٤٤.

von Kugelgen, A. (2005). Ibn Taymiyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf '. In D. Perler and U. Rudolph (eds.), *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*. Leiden: Brill, 167-225.

Walbridge, J. (2005). Suhrawardi and Illuminationism'. In P. Adamson and R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 201-23.

Wisnovsky, R. (2004a). The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post- Classical (ca.1100-1900) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations'. In P. Adamson, H. Balthussen, and M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. London: Institute of Advanced Studies, ii. 149-91.

Wisnovsky, R. (2004b). One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology'. *Arabic Sciences and Philosophy* 65 : 14-100.

(al-Zabidi) الزبيدي، محمد مرتضىٰ (إتحاف). **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين.** القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١١/١٨٩٣-٤.

Ziai, H., and J. Walbridge (eds. and trans.) (1999). *Suhrawardi: The Philosophy of Illumination.* Provo, UT: Brigham Young Press

القسم الثالث

المذاهب الكلامية في أواخر الحقبة الوسيطة وفجر الحقبة الحديثة



الفصل الخامس والعشرون
اتصال علم الكلام بفلسفة ابن سينا
«تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة» لابن الملاحمي

فرانك جريفيل

كانت فلسفة ابن سينا (ت. ٤٢٨/١٠٣٧) تمثل -في إبان القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي- أكبر خطر يتهدد المذاهب الكلامية المختلفة التي ظهرت قبل ذلك بقرون، واستمرت مواجهة آرائه وآراءِ أتباعه قرونًا متطاولة، حتىٰ إن قسمًا كبيرًا من الأدبيات الكلامية الإسلامية لمرحلةِ ما بعد الكلاسيكية -فيما بعد القرن الخامس الهجري- قد خُصص لمناقشة مزايا فلسفته ومعايبها، وافترق المتكلمون في شأنه فكانوا بين مؤيد وناقد. وكان تعلم مذاهب الفلاسفة -وهو الاسم الذي اختُص به ابن سينا وأتباعه- جزءًا من كل تعليم مدرسي متقدم تقريبًا إلىٰ القرن الثالث عشر/التاسع عشر. وأكثر من ذلك أنه ما إن شرع المتكلمون في مناقشة الآراء السينوية، حتىٰ رأينا لبعض هذه الآراء نفوذًا ظاهرًا، حتىٰ في مذاهب أولئك المتكلمين الذين أنكروا اتجاهه الفكري العام، وأوسعوه نقدًا. وآية ذلك مبادرة المتكلمين إلىٰ أقواله في النبوة (prophecy)، وفي الكشف (divination)، وفي الإلهام (quicker insight of some humans compared to others)، يَتَبَنَّوْنَها. وقد كان لهذه الأقوال -في صورتها المتبناة المعدَّلة قليلًا- أثر واسع في كيفية تصور المسلمين للنبوة وللإلهام عند الأولياء وأئمة الشيعة (جريفيل Griffel ٢٠١٠)

وفي هذا الفصل دراسة لمرحلة مهمة في بداية اتصال المتكلمين بفلسفة ابن سينا، ذلك الذي بدأه الغزالي (ولد في سنة ١٠٥٦/٤٤٧ وتوفي في سنة ١١١١/٥٠٥)، وإن كانت بعض الدراسات الحديثة قد ذهبت إلىٰ أن هذا الاتصال بالفلسفة السينوية وتمثلها في علم الكلام قد بدأ قبل ذلك، في حياة ابن سينا (ويسنوفسكي ٢٠٠٤). والحق أن هذه المرحلة الأولىٰ لم تحظَ بعدُ بدرس جيد، ولم يتضح إلىٰ الآن إلىٰ أي مدىٰ أخذ ابن سينا عن المتكلمين -وخاصة المعتزلة، كمعاصريْه القاضي عبد الجبار (ت. ١٠٢٥/٤١٥) وأبي الحسين البصري (ت. ١٠٤٤/٤٣٦)- وإلىٰ أي مدىٰ أخذ عنه المتكلمون قبل الغزالي. وهؤلاء كانوا في الغالب أشاعرة، كالجويني (ت. ١٠٨٥/٤٧٨) شيخ الغزالي، ولكن كان منهم كذلك شيعة اثنا عشرية، كالشريف المرتضَىٰ (ت. ١٠٤٤/٤٣٦)، الذي ناقش أدلة ابن سينا.

لقد كان الغزالي أول متكلم مسلم عرفنا اتصال أسبابه صراحةً بفلسفة ابن سينا، ويبدو أنه توفر علىٰ درس كتبه في أول أمره -ولعل ذلك كان بتوجيه من الجويني- وأنه فُتن بها. بل إن الباحثين المحدثين يفترضون أنه كان في مرحلة مبكرة من أتباع ابن سينا. وإذا صح ذلك، فلعل كتابه «**مقاصد الفلاسفة**» -وهو رواية محايدة لآراء ابن سينا[1]- يرجع إلىٰ تلك المرحلة، ثم أعيدت تهيئته بعد ذلك ليكون مقدمة لطلابه، من شأنها أن تُعدهم لفهم رده علىٰ ابن سينا فهمًا تامًّا (جانسينس Janssens ٢٠٠٣). و«**المقاصد**» هو النسخة العربية -التي كانت تعاد صياغتها في بعض الأحيان- لأحد تواليف ابن سينا الفارسية التعليمية، في المنطق والطبيعيات والإلهيات: «**دانشنامه علائي**». ومع ذلك، ليس هناك دليل واضح علىٰ هذه المرحلة السينوية في حياة الغزالي، فلا مترجموه ذكروا ذلك ولا خصومه، مع أن هؤلاء قد اتهموه بالتوفر علىٰ دراسة الفلسفة قبل أن يُحكم

(١) نصَّ الغزالي في مقدمة «**المقاصد**» علىٰ أنه سيورد فيه كلام الفلاسفة في المنطقيات والطبيعيات والإلهيات «من غير تمييز بين الحق والباطل»؛ إذ لا مقصود له ههنا إلا «تفهيم غاية كلامهم» (وهذا معنىٰ قول الكاتب هنا «رواية محايدة»)، ثم أرجأ الرد إلىٰ «**تهافت الفلاسفة**»، الذي جعل «**المقاصد**» مقدمة له (انظر: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ذخائر العرب رقم (٢٩)، ١٩٦١، ص٣١). (المترجم)

العلوم الشرعية. ولا يبعد أن يكون الغزالي قد صنف «**المقاصد**» بعد أن صنف في الرد علىٰ الفلاسفة، وذلك حين تحقق أن طلابه لا يزالون بحاجة إلىٰ إعداد أكثر عمقًا مما حبَّره من قبل. والحق أن «**مقاصد الفلاسفة**» قد أصبح كتابًا تعليميًّا ذائع الصيت، ولا سيما في ترجمتيه العبرية واللاتينية (الغزالي، *Metaphysics*، *Logica*؛ لور Lohr ١٩٦٥).

إن الرأي القائل بأن الغزالي صنف «**المقاصد**» قبل تصنيفه الردَّ علىٰ الفلاسفة مباشرةً -وهو قول يستند إلىٰ تعليقات للغزالي نفسه في سيرته الذاتية- مطَّرَحٌ الآن عند الأكثرين. فسيرته الموسومة بـ«**المنقذ من الضلال**» كتاب ذو نزعة دفاعية غالبة، كُتب في سنة ٥٠٠/١١٠٦، أو بعد ذلك بقليل، ردًّا علىٰ هجوم تعرض له من أنصاره وخصومه جميعًا، ورام فيه أن ينفي عن نفسه عمق التأثر بالأدبيات الفلسفية. وقولُه بأنه دَرَس الفلسفة لمدة عامين أثناء اشتغاله بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد (٤٨٤/١٠٩١-٤٨٨/١٠٩٥)، وأنه احتاج إلىٰ عام ثالث ليكتب ردَّه غيرُ معقول (الغزالي، *Deliverance*، ٦١). بل أغلب الظن أن عنايته بفلسفة ابن سينا كانت قبل ذلك، وأنه استغرق سنواتٍ أو حتىٰ عقودًا في كتابة رده. ولعل تعيينه في وظيفة التدريس المرموقة في النظامية ببغداد كان من ثمار دراساته الفلسفية، لا أنه كان مبدأ هذه الدراسات (جريفيل ٢٠٠٩: ٣٠-٦).

وتذكر إحدىٰ مخطوطات «**تهافت الفلاسفة**» أن الغزالي فرغ منه في شهر المحرم لسنة ٤٨٨هـ/يناير ١٠٩٥، وكان آنذاك مدرسًا مرموقًا في المدرسة النظامية الأشعرية، مقرَّبًا من بلاط الخليفة في بغداد، ومن بلاط السلطان السلجوقي بأصفهان. وإذا صرفنا النظر عن المختصرات القليلة التي صنفها في أصول الفقه، وجدنا كتاب «**التهافت**» أول كتاب مهم يخرجه للناس. وقد أخرج معه طائفة من الكتب في المنطق وفي نظرية المعرفة (الغزالي، **محك**، **ومعيار**)، يمهد بهما السبيل أولًا لدراسة «**التهافت**»، ويحقق مع ذلك أمنيته في وضع الأساس لدراسة المنطق الفلسفي في المدارس الإسلامية، وهو المشروع الذي قام الدليل علىٰ نجاحه. وما عتَّم بعد إخراجه «**التهافت**» حتىٰ أخرج كتابه المهم الآخر في الرد علىٰ الشيعة الإسماعيلية، واختار له عنوانًا طويلًا: «**فضائح الباطنية وفضائل**

المستظهرية». وقد سار الكتابان سيرة واحدة، فقصدا إلىٰ إقامة الدليل الشرعي علىٰ أن الفلاسفة والإسماعيلية مرتدون في الباطن عن الإسلام، بحيث إنهم لو كشفوا عن آرائهم أو أشاعوها لقُتلوا. وترجع أهمية «**فضائح الباطنية**» أيضًا إلىٰ أن الغزالي ناقش فيه آراء الفلاسفة في سلطة الشرع، وفي الدور السياسي للنبوة (الغزالي، فضائح. f 153.، مترجم جزئيًّا في: الغزالي، Deliverance، ٢٢٨)، وهو ما لم يعرض له في «**تهافت الفلاسفة**». ومع ذلك، تدلنا المقارنة بين الكتابين علىٰ أن هذا الأخير أوعب من الأول، وأوسع نطاقًا فيما يتغياه. وجدير بالذكر أن الإدانة الشرعية للفلاسفة في هذا الكتاب لم تستغرق سوىٰ صفحة واحدة، وتراءت كأنها استدراك علىٰ شغف فلسفي عميق بأقوال ابن سينا.

(١)
المخطط الإجمالي لتهافت الفلاسفة

من الباحثين من أشار إلىٰ أن كلمة "Incoherence" لا تعد ترجمة دقيقة لكلمة «تهافت» العربية، ولا تكشف عن خطورة الاتهام الذي ترمي به الفلاسفة (تريجير Treiger ٢٠١١: ١٠٨-١٥). فالمصطلح العربي يصف وثوب الفلاسفة إلىٰ نتائج لا تفضي إليها أدلتهم، فلا مسوغ لها ولا أساس. ولعل كلمة "Precipitance" تكون أكثر دقة؛ لأن الكتاب إنما يذكر أن الصرح الفلسفي لا يمكن أن يدوم مع ما كان في بنائه من عجلة[1]. وقد أراد الغزالي لهذا الكتاب

(١) كلمة «تهافت» تعني هنا السقوط والانهيار، وفي رأيي أنه يمكن التعبير عنها في الإنجليزية بكلمة "Decline"، أو بكلمة "Collapse"، وهذه أسدّ وأدل علىٰ المعنىٰ. أما كلمة "Precipitance" فتعني التهور والاندفاع، ولعله من معاني التهافت أيضًا، كقولهم: تهافَتَ الفراش علىٰ النار؛ أي أتاها وازدحم عليها، ولكنه غير مراد هنا، والدليل قول الغزالي في أول كتابه: «فلما رأيت هذا العِرْقَ من الحماقة نابضًا علىٰ هؤلاء الأغبياء [مقلدي الفلاسفة]، انتدبت لتحرير هذا الكتاب، ردًّا علىٰ الفلاسفة القدماء، مبينًا **تهافت عقيدتهم**، وتناقض كلمتهم» (الغزالي، تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ذخائر العرب رقم (١٥)، ط٧، د.ت، ص ٧٥). فهذا صريح في أن التعجل =

أن يكون ردًا، وجعل وَكده فيه بيان أن دعوىٰ الفلاسفة القدرة علىٰ إثبات أقوالهم بالأدلة البرهانية لا تنهض علىٰ ساقين، فهي محض وهم.

وفي الكتاب سوىٰ الفاتحة أربع مقدمات مختلفة، أوضح فيها المؤلف السبب الذي حفزه إلىٰ كتابته، وما الذي يُرجىٰ منه، وذكر في الفاتحة تلك الطائفة التي اعتقدت تميزها عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، فرفضوا وظائف الإسلام كالصلاة، وزعموا أنهم يتبعون أقوال الفلاسفة الأُول، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، وأشباه هؤلاء الذين يعدونهم أساتذة كل العلوم. ومما قاله فيهم أنهم:

> **-مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم- منكرون للشرائع والنِّحَل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميسُ مؤلَّفة، وحيلٌ مزخرَفة** (تهافت، ٢).

وقد بين الغزالي أن هذه الطائفة ليست من الفلاسفة أنفسهم، أو ليست -علىٰ الأقل- من رؤسائهم وأئمتهم، وسوف يذكر لاحقًا **جماهيرهم** (تهافت، ١٢)، ويبدو أن هذا مراده هنا. فكبار الفلاسفة ورؤساؤهم بُرَآء مما قذفوا به من جحد الوظائف الشرعية، وإنكار الأديان، والقول بأنها حيل مزخرفة (تهافت، ٢). وهذه الطائفة التي شكا الغزالي منها في فاتحة كتابه قد اخترعت تراثًا فلسفيًّا زائفًا، وأقامته علىٰ فكرة أن الفلاسفة القدماء كانوا أساتذة كل العلوم، ثم انتحلت آراء ما قال بها الفلاسفة الكبار قطُّ. علىٰ أن رؤساء الفلاسفة لا يبرأون تمامًا من زيغ فهوم أتباعهم في معاني كلامهم؛ لأنهم هم الذين اخترعوا

= والاندفاع غير مرادين. وأما كلمة "Incoherence"، فتدور معانيها علىٰ التفكك وعدم التماسك وما إلىٰ ذلك، وهذه إن تكن مدعاة للتهافت -وهو من معانيها في الإنجليزية أيضًا، لكن علىٰ معنىٰ التفكك لا علىٰ معنىٰ السقوط- فلا يقوم التعبير بها مقامه، وفي اللغة ما يسعف ويسد مسده. وقد ذهب الدكتور سليمان دنيا إلىٰ أن التهافت بمعنىٰ التناقض في شرحه لقول الغزالي: «فإني التمست كلامًا شافيًا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم» (مقاصد الفلاسفة، ص٣١)، لكن ذلك يورث عبارة الغزالي اضطرابًا؛ إذ تكون كما لو قال: «... في الكشف عن تناقض الفلاسفة وتناقض آرائهم»، مع أني لا أعلم أن التهافت يكون مرادفًا في اللسان للتناقض، فالراجح ما ذكرناه من أنها السقوط والهُوِيّ، والله أعلم .(المترجم)

أسطورة، حاصلُها أن علومهم قامت عليها الأدلة البرهانية، فنفت عنه الشكوك والريب، وأوهموا الناس أن لهم إلىٰ الحق طريقًا أعلىٰ من طرق سائر الطوائف، بل أعلىٰ من الشرائع.

ولا ينكر الغزالي جواز أن تفيد الأدلة البرهانية اليقين فيما تفضي إليه من النتائج، بل إنه قال بالبرهان (demonstration) في كتبه المنطقية، ودعا نظراءه من علماء الشريعة إلىٰ العمل به، وسخِر في مقطع مهم من المقدمة الثانية -لم يزل علماء الطبيعيات (scientists) المسلمون من بعده يقتبسونه- من علماء الدين الذين ينكرون قول الفلكيين عن كسوف الشمس: إنه ناشئ عن تحاذيها مع القمر والأرض؛ لأن هذا مما يمكن البرهنة عليه، وإنكارُه أضر بالشرع مما يصنعه أعداء الشرع (تهافت، ٦).

وقد علم الغزالي جيدًا أن المنهج البرهاني يُدرَّس في الكتب التي تقتبس أقوالها -بل عناوينها في الغالب- من كتب أرسطو المنطقية، ولا سيما «**التحليلات الثانية**» (Posterior Analytics)، حيث يوصف البرهان بأنه الجمع بين (١) أشكال صحيحة من الأدلة، و(٢) مسلَّمات ضرورية، أو ثابتة ببراهين سابقة. والأشكال الأربعة عشر الصحيحة للأدلة، وهي الأقيسة، موصوفة مرةً أخرىٰ في كتب الفلاسفة التي تقدم آراء أرسطو في «**التحليلات الأولىٰ**» (Prior Analytics). وختامًا، تبين الكتب التي تماثل «**المقولات**» لأرسطو (Categories) و«**إيساغوجي**» (Isagoge) الكيفية التي يتسنىٰ بها صياغة حدود ومقدمات صحيحة. وقد ارتضىٰ الغزالي ما يسمىٰ بـ«**الأورجانون اليوناني**» (Greek organon) في الاستدلال، واعتمد المنهج البرهاني في تصانيفه، وذهب إلىٰ أنه يفيد اليقين في الحساب والهندسة (كمسألة كسوف الشمس) والطبيعيات. أما في الإلهيات، فقد انتهىٰ إلىٰ أن كثيرًا من أقوال الفلاسفة لا يمكن البرهنة عليها. ومعلوم أن الإلهيات هي أوثق موضوعات الفلسفة اتصالًا بعلم الكلام، فهي تتصل بالأنطولوجيا التي تبحث في نشأة العالم وفي عناصره الأولىٰ، وبالكوزمولوجيا التي تبحث في كيفية اتصال هذه العناصر بعضها ببعض، وهو متصل كذلك بالله، وبصفاته، وبكيفية صلته بخلقه.

وفي المقدمة الرابعة من كتاب **التهافت** كشف الغزالي عن مقصوده العام من تصنيف هذا الكتاب، فعرض لوصفِ الفلاسفةِ علومَهم أو معظمَها بأنها مؤيدة بالبراهين، ثم أجاب عن ذلك قائلًا:

> **ونحن نوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» و«قاطيغورياس» [المقولات] التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية (تهافت، ٩).**

فالميتافيزيقا الفلسفية لا تُسعدها الأدلة البرهانية في رأي الغزالي، وجميع الأدلة التي يسوقها الفلاسفة في هذا الشأن، ويزعمون أنها برهانية، تتقاصر عن الوفاء بشروط البرهان علىٰ نحو ما ذكروها في كتبهم المنطقية. وأصل البلاء في مقدماتهم [مادة القياس]، فهي غير يقينية، وإن زعموا خلاف ذلك، كما أنهم أغفلوا التفتيش عن أصول آرائهم، وقبلوها تقليدًا لأساتذتهم وأئمتهم. وكل هذا يعني -في رأي الغزالي- موقفًا شبه ديني، فقد سأل رؤساء الفلاسفة طلابهم وأتباعهم أن يقبلوا المقدمات التي وضعوها، دون أن يكونوا قادرين علىٰ البرهنة عليها. وفي رأي أرسطو أن العلم الذي يعوِّل علىٰ أدلة صحيحة صوريًّا، وعلىٰ مقدمات غير مبرهَنة، ولكن سلَّم بها المشتغلون به ليس علمًا برهانيًّا، ولكنه علم جدلي محض (dialectical). فالعلوم الدينية -علىٰ سبيل المثال- كلها جدلية؛ لأنها تقوم علىٰ مقدمات مأخوذة من الشرع. وما أراد الغزالي أن يثبته فيما نقلناه عنه آنفًا هو أن الميتافيزيقا الفلسفية ليست أفضل من العقيدة الدينية، فكلاهما علم جدلي، يستند إلىٰ مقدمات ارتضاها المشتغلون بهما، غير أن التسليم الفلسفي تقليدٌ أعمىٰ لما تناقله الفلاسفة جيلًا بعد جيل، بينما يقوم أساس العقيدة علىٰ الوحي الإلهي.

لقد حقق الغزالي -بما بيَّنه من أن أدلة الفلاسفة في الإلهيات غير برهانية- عدةَ مقاصد: أولها: أنه هدم ما يعتقده «العوام» من أتباع الحركة الفلسفية في الفلاسفة من أنهم كانوا أساتذة العلوم كلها، وأذكىٰ الناس قاطبة، فأدلتهم يشوبها

النقص، وهي في الغالب مجانبة للصواب. وثانيها: أنه هدم ما يعتقده مقلدو «كبار الفلاسفة ورؤسائهم» من أن الميتافيزيقا الفلسفية أفضل من العقيدة [الدينية]، وأنها يمكن أن تحل محلها، [حيث بيَّن أن] هذه الميتافيزيقا مبناها علىٰ التقليد المحض لأئمة الفلاسفة الماضين (كأرسطو ومن إليه)، بينما تُستمد العقيدة من الشرع الإلهي. وثالثها: أنه أراد أن يبين -وإن لم يرد ذلك بتمامه في المقدمات، ولكن في بعض مباحث الكتاب- أن كثيرًا مما أصاب فيه الفلاسفة لا يرجع إلىٰ بحوث برهانية، ولكنهم تلقوه من وحي الأنبياء السابقين، كموسىٰ وعيسىٰ ﷺ، أو من إلهامات أولياء الأمم السابقة علىٰ الإسلام. والحق أن هذا المقصد الثالث يبدو جليًّا في بعض فقرات المسألة الخامسة عشرة من كتاب «**التهافت**»، حيث يعرض الغزالي لكلام الفلاسفة في النفوس السماوية، وسبب تحريكها للسموات. وقد خالف التفسير العقلي للحركات السماوية في مسائل ثانوية، تنحصر في السؤال عن السبب في وقوع الأمر علىٰ **كيفية** بعينها، وأنكر أن يكون العلم بملكوت السموات مستطاعًا بطريق العقل، فالناس لا يعلمون ما علموه من الحركات السماوية بالملاحظة أو بالعمليات الحسابية، ولكن من مصدر آخر:

> **إن أسرار ملكوت السموات لا يُطَّلع عليه بأمثال هذه التخيلات، وإنما يُطْلِع الله عليها أنبياءه وأولياءه علىٰ سبيل الإلهام، لا علىٰ سبيل الاستدلال** (تهافت، ١٥٢).

وقد ورد هذا الملحظ في مواضع أخرىٰ من مصنفات الغزالي، كسيرته الذاتية، حيث اعتمد علىٰ حجة قديمة استعملها بعض المتكلمين المسلمين، كالإسماعيلي أبي حاتم الرازي (توفي نحو ٩٣٣)، ضد الفلاسفة (الغزالي، Deliverance، ٨٥). فكيف يمكن بناء العلم في علم الفلك علىٰ الملاحظة والحساب، علمًا بأن بعض الأحداث السماوية شديدة الندرة، فلا تقع إلا مرة في كل ألف عام؟ إن المعدَّل الحسابي بين أمثال هذه الأحداث النادرة لا يمكن استنباطه إلا بمعونة الإلهام الإلهي. ويقال مثل ذلك في الطب؛ إذ كيف تُفضي بنا التجربة إلىٰ فهم كيفية عمل العقاقير، علمًا بأن الكثير منها يقتل المريض إذا استُعمل قبل أن يُحصِّل الناس الخبرة الطبية، فهذا دليل علىٰ أن المعرفة الطبية

إنما تُتاح للناس بطريق الإلهام الإلهي، لا بطريق التجارب أو الاستنباطات المنطقية.

ومما يجدر ذكره أن هذا المقصد الثالث وقفنا علىٰ السبب في «رد» الغزالي بعضَ أقوال الفلاسفة في «**التهافت**»، وقبوله إياها بعد ذلك في كتب أخرىٰ. ومثال ذلك أنه بحث تفسير الفلاسفة حركةَ النجوم في الأفلاك (المسألة ١٥)، وعرض لرأي ابن سينا في أن لنفوس السماوات [الملائكة السماوية] علمًا بالمستقبل الذي يمكن لبعض الناس الاطلاع عليه (المسألة ١٦)، ثم تبنىٰ القولين جميعًا في كتاب له لاحق. ووجه ذلك أن الجدل في «**التهافت**» لم يكن في صحة هذه المقولات، ولكن في قدرة الفلاسفة علىٰ إثباتها بطريق البرهان. ومن الممكن أن تبقىٰ بعض الآراء صحيحة، وإن لم يقم عليها البرهان. فقد رام الغزالي إذن حمل الفلاسفة علىٰ الإقرار بأن هذا النوع من المعارف لا يمكن استنباطه في الفلسفة، ولكنه يؤخذ من الشرع أو من إلهام الأولياء، وقد قال في المسألة السادسة عشرة: **وإنما السبيل فيه أن يُتعرف من الشرع، لا من العقل** (تهافت، ١٥٧)، وما التبرير العقلي الفلسفي إلا مجرد تفسير اعتُمد بعدما اعتُنقت هذه الآراء، وهو لا يثبت أمام النظر النقدي الذي يصطنعه الغزالي في «**التهافت**».

والحق أن نقده لآراءٍ أخذ هو بها بعد ذلك قد بعث حيرة شديدة في نفوس بعض قارئيه، فقد رماه ابن رشد (ت. ٥٩٥/١١٩٨) بالتناقض، وذهب بعض الباحثين المحدثين إلىٰ أنه قدم نقدًا زائفًا (تريجر Treiger ٢٠١١: ٩٣). غير أن القراءة العميقة لكتاب «**التهافت**» تدل علىٰ أنه كان شديد الحرص في عباراته، وأنه لم ينتحل فيه رأيًا قطُّ يخالف آراءه التي قال بها في كتبه اللاحقة، المجمَعِ علىٰ أنها ترجمانُ أقواله. نعم، لقد غلب عليه الجدلُ في كتاب «**التهافت**»، وفاتته النَّصَفَةُ في بعض الأحيان، ولكن الانسجام حاصل بين جميع المصنفات التي صحت نسبتُها إليه، وإن كان ديدنُه أن يصرخ إذا نقد الفلاسفة، ويهمس إذا تبين أنهم علىٰ صواب.

وإذا تتبعنا عناوين العشرين مسألةً التي ضمها كتاب «**التهافت**»، تبينًا أن ثمانيةً منها عمد الغزالي فيها إلىٰ بيان أن الآراء المدروسة في هذا الفصل

لا تُسعدها براهين صحيحة، ثم لا يقضي فيها بتصويب ولا تخطئة (المسائل ٤، ٥، ٩، ١١، ١٢، ١٤، ١٨، ١٩). وقد قصد فيما سواها إلىٰ بيان أن الأقوال الفلسفية لا برهان عليها، وأنها **كاذبة**. ومع ذلك، كثيرًا ما يكون تصويبها ميسورًا لو أن منتحلها اطرح المقدمات الكاذبة، كالقول بقدم العالم. وفي بعض المواضع يرمي الغزالي الفلاسفة بالتلبيس؛ إذ يعرضون مذاهبهم علىٰ نحو تبدو معه إسلامية. وبلغ غلطهم في ثلاثة مواضع (المسائل ١، ١٣، ٢٠) من الخطورة حدًّا أفضىٰ بهم إلىٰ الكفر (انظر: المبحثين ٢، ٣).

والغزالي لا يتغيا غالبًا أن يحتج -في المسائل التي يدحض فيها أقوال الفلاسفة- لما يراه هو صوابًا. يقول في المقدمة الثالثة من كتابه: **أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالِب منكر، لا دخول مدَّعٍ مثبِت** (تهافت، ٧). وهو من وراء هذه الخطة يعتقد صحة الشرع، كما يدل عليه «قانون التأويل» الذي شرحه في بعض كتبه التالية، وإن كان قد كمن كذلك في «**التهافت**» (جريفيل ٢٠٠٩: ١١٢-٢٢). وينص هذا القانون علىٰ أنه لا يُصْرَف الشرع عن ظاهره بضرب من التأويل إلا إذا عارضته الأدلة البرهانية. فإذا لم يكن الدليل قطعيًّا، لم ينتهض لمعارضة الوحي، ونقطع حينئذٍ بخطئه. وفي كل موضع يذكر فيه خطأ الفلاسفة يومئ إلىٰ أن الشرع ينحو نحوًا مختلفًا. وحيثما استطاعوا البرهنة علىٰ صحة مذهبهم، لم يرَ بأسًا في معاودة النظر فيما جاء به الشرع. فإذا خالف ظاهرُ الشرع أقوال الفلاسفة، ولم يكن سبيل إلىٰ إثباتها، فالشرع مقدَّم. والحق أن كثيرًا من **التناقض** مردُّه إلىٰ السعي إلىٰ إفساح المجال لمقولات الشرع المعرفية.

وقد جدَّ الغزالي في أن يُسهِّل علىٰ نفسه نقد الفلسفة، فكان حسبه أن يبين أن أدلة الفلاسفة غير برهانية لينقض ثقةَ بعض أتباع الفلسفة وموقفَهم المعادي للدين، وينقض كذلك رأيهم في استقلال الفلسفة عن الشرع. ولم يكن بحاجة إلىٰ أن يبين موضع الخطأ في هذه الآراء ولماذا كان خطأ، بل إنه لم يكن بحاجة -حين كان يعمد إلىٰ الطعن في صحة بعض أقوال الفلاسفة- إلىٰ أن يوضح خطأها، وإنما كان يكفيه أن يثبت أنها لا برهان عليها، وأنها تعارض ظاهر الشرع. وهو -إذْ أجرىٰ كتابه علىٰ هذا النمط- قد كان يصيب جل مآربه متىٰ

أثبت أن الأدلة التي ينقدها تفتقر إلىٰ شروط البرهان. ولا يبعد أن تكون هذه الأدلة إقناعية، ولكنها لا تنشئ في رأيه -وقد تقاصرت عن الرتبة العلية من البرهان- مرجعية للفلسفة. من أجل ذلك كانت العشرون مسألةً التي عرض لها هذا الكتاب تمثل ضربًا من الجدل الفني حول الوضع المنطقي لبعض التفسيرات والبراهين، ولا يمكن تحديد وظيفتها إلا إذا جعلنا تلقاءَ أعيننا ذلك المقصدَ العام من الكتاب، من حيث كونُه نقدًا لصحة بعض الأقول أولًا، ولدعاوىٰ الأصالة والمرجعية لبعضها ثانيًا، ثم لثقة بعض الناس ولمواقفهم ثالثًا.

(٢)

المسائل الثلاث المتعلقة بسرمدية العالم في كتاب «التهافت»

وعلىٰ الرغم من أن الغزالي حاول أن يُدخل في رُوع قرائه أنه لا يريد بكتابه هذا الاحتجاج لمذهب بعينه، ولكن أن يدحض أقوال خصومه، فإن الكتاب في مجموعه ينافح عن الموقف الديني. وأظهر ما كان ذلك في المسائل الثلاث الأولىٰ التي تتصل بسرمدية العالم، فقد ذهب ابن سينا وكثير من الفلاسفة السابقين عليه إلىٰ أن العالم لا بداية له ولا نهاية، وذهبوا مع ذلك إلىٰ أن له خالقًا، هو علة العلل (ultimate cause) لكل ما يقع فيه، وهم لا يعتقدون أن الله خلق العالم من عدم، ولكن أنه هو «العلة الأساسية» (essential cause) لهذا العالم، ويريدون بالعلة الأساسية تلك العلة الفاعلة (efficient cause) التي تكفي لإيجاد شيء أو لإيقاع حدث. وتخيل بيتًا مظلمًا ليس فيه مما يضيء إلا موقد، فلن يوجد الضوء في هذا البيت إلا إذا وُجدت النار في الموقد، فالنار هي العلة الأساسية للضوء في البيت، فمتىٰ وجدت وجد، والأمر بعكس ذلك أيضًا. وعلىٰ الرغم من أنها علته، فهما متلازمان في الزمن. والضوء لازم عن النار وجوبًا. وهكذا تقوم العلاقة بين الله والعالم، فالعالم لم يزل موجودًا مع الله، ولا يمكن أن يوجد الله وحده دون العالم، كما أنه لا يمكن أن توجد نار في ذلك البيت دون ضوء. وليس لله -في قول ابن سينا- أسبقية زمانية علىٰ العالم، ولكن

وجودية، فهو لم يوجد «قبل» العالم، ولكنه «تقدم» عليه في الرتبة الوجودية؛ لأن الله علةُ كل ما سواه، ووجود العالم لازم وجوبًا عن وجوده.

وقد كانت هذه الفكرة عن الله، بوصفه **علةً**، هي التي أثارت خصومة الغزالي. ولعل الإشكال يتضح بالعودة إلىٰ مثال الموقد، وذلك أنه في طبيعة النار أن تبعث الضوء، بحيث لا يمكننا أن نتصور نارًا بلا ضوء، وليس لها اختيار في ذلك. وفي رأي الغزالي أن الله -كما وصفه ابن سينا- في طبيعته خلقُ العالم، فليس له اختيار في فعل ذلك ولا في تركه. فالله عند ابن سينا لم يكن له اختيار قطُّ، أو -بعبارة الغزالي: ليس هناك انتظار لفعل الله من ذاته. وسيصبح آلَةَ خلق (creation-automaton)، تُحوِّل علمَه -الذي لعله يُنظر إليه بوصفه برنامجًا للخلق- إلىٰ العالم الذي نحيا فيه.

وجدير بالذكر أنه لم يرد شيء من ذلك صراحةً في كتاب «**التهافت**»؛ لأنه أُعدَّ -ككثير من كتب زمانه- ليُدرَس علىٰ شيخ قدير، لعله يرفع الحجاب عن هذه الصلات. علىٰ أن كتب الغزالي الأخرىٰ، وكذلك شروح العلماء المتأخرين لتراثه، يدلاننا علىٰ أن هذه [آلية الخلق] هي القضية التي تبحثها المسألة المتعلقة بقدم العالم. وهي تظهر أيضًا في مسائل أخرىٰ [من الكتاب]، حتىٰ بات جليًّا أنها تمثل أهم مأخذ للغزالي علىٰ الفلاسفة. إن تصورهم لله -في رأيه- تصور باهت، يحيله علة آلية محضة، لا إرادة لها ولا علم علىٰ الحقيقة، وهذا إله قلَّ في الناس جدًّا من سيراه سيدًا للوجود، علىٰ كل شيء قدير، وبكل شيء عليم.

وتشغل المسائل الثلاث الأولىٰ المتعلقة بسرمدية العالم ثُلث كتاب «**التهافت**» تقريبًا، وفيها يتجلىٰ بشدة سمتُه النقدي. وقد ساق الغزالي كثيرًا من الاعتراضات علىٰ الرأي القائل بسرمدية العالم، أو بأنه يمكن أن يكون كذلك، واقتصر في المسألة الأولىٰ -وهي أطولهن علىٰ دحض القول بقدم العالم؛ أي باستمرار وجوده في أزمنة ماضية لا متناهية. وعلىٰ الرغم من أن الغزالي لم يكشف قطُّ عن مصادره، فإنه أتىٰ ببعض الأدلة التي نعرفها من نقد جون فيلوبونوس (John Philoponus) لكتابي أرسطو وبرقلس (Proclus) في قدم العالم

(دافيدسون Davidson ١٩٨٧ : ٨٦-١٢٧). وجون فيلوبونوس هذا (وهو بالعربية: يحيىٰ النحوي) فيلسوف مسيحي من القرن السادس، عاش في الإسكندرية، وكان يكتب باليونانية.

وفي أثناء هذه المسألة زادت أهمية الاختلاف في طبيعة الجهات (modalities)، وهي: «الواجب»، و«الممكن»، و«المستحيل». وكان ابن سينا يرىٰ أنها صفات للأشياء أو للأحداث، فالشيء عنده «واجب» أو «ممكن»، والعالم في مجموعه ممكن بالنظر إلىٰ نفسه، واجب بالنظر إلىٰ الله؛ أي إنه يلزم وجوبًا عن وجود الله. والحق أن ابن سينا كان يقلد أرسطو في أصل تصوره للجهات، ولكنه أبعد حتىٰ تطلب **محلًا** للإمكان وللوجوب. وفي رأيه أن كل واجب قائم بالله الذي هو واجب **الوجود بذاته**، وأن محل الإمكان المادة الأولىٰ غير المصوَّرة (الهيولَىٰ) التي هي أساس كل المخلوقات. ولما كان العالم ممكنًا دائمًا، فإن محل هذا الإمكان (أي هذه المادة الأولىٰ) -كما ذكر ابن سينا في بعض أدلته- لم يزل موجودًا منذ القدم.

وقد أجاب الغزالي عن ذلك جوابًا جذريًا؛ إذ اعترض علىٰ التصور الأرسطي للجهات في مجموعه، وذهب إلىٰ أن «الممكن» ليس صفة للشيء، وإنما هو حكم عقلي محض:

> **كل ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه «ممكنًا». وإن امتنع سميناه «مستحيلًا». وإن لم يقدر علىٰ تقدير عدمه، سميناه «واجبًا». فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلىٰ موجود حتىٰ تُجعل وصفًا له.** (تهافت، ٤٢).

وكذلك قابَل بين التصور الأرسطي «الإحصائي» للجهات، الذي كان سائدًا بين الفلاسفة الأرسطيين، وتصورها علىٰ نحو ما جاء في أدبيات علم الكلام. «فالممكن» هناك بديل مُزامِن (synchronic alternative)؛ أي إن الشيء يُعد ممكنًا إذا استطعنا أن نتصوره -عقليًا- بديلًا لشيء موجود في الواقع، أو لشيء سيوجد، بينما نسمي الشيء «مستحيلًا» إذا لم نستطع -عقليًا- تصوره بديلًا. وقد افترض الغزالي في كتاب «**التهافت**» «عوالم بديلة» لهذا العالم القائم (كوكونِن Kukkonen

٢٠٠٠)، وهذه أداة جدلية قوية، استُخدمت في جميع الكتاب. فإذا أمكننا أن نتصور أن العالم مخلوق في وقت ما، أو قبله أو بعده، فلا بد أن الله -الذي هو علىٰ كل شيء قدير- لديه القدرة علىٰ إحداث هذه الممكنات. والحق أننا يمكن أن ندرك هذا الكلام تمامًا، ولكن من الصعب -لأسباب ليس لنا أن نخوض فيها هنا- علىٰ من تربىٰ علىٰ التصور الأرسطي للجهات أن يستوعبه، أو حتىٰ أن يفهمه. وفي تاريخ الفلسفة، يُعد كتاب **التهافت** للغزالي خطوة مهمة في العزوف عن هذا التصور إلىٰ نظرة حديثة للممكن بوصفه بديلًا مزامنًا.

ولم يدِّع الفلاسفة قدم العالم فحسب، بل زعموا أيضًا أنهم قادرون علىٰ ذلك بطريق البرهان، وعلىٰ إزالة كل شبهة. وإذا كان الغزالي قادرًا علىٰ إقناع قرائه بأن العالم **يمكن** أن يكون حادثًا، فقد أدرك بذلك ما رمىٰ إليه من الكشف عن وجود خطأ في براهين الفلاسفة المفترضة. علىٰ أنه مضىٰ أبعد من ذلك في هذا الموضع خاصة، فحشد الأدلة علىٰ حدوث العالم، وكان دليله الأساسي أن كل فعل لا بدَّ له من بداية في الزمان. وهذا الدليل مستقىٰ في أدبيات علم الكلام من الفلاسفة السابقين، كجون فيلوبونوس. والحق أن الغزالي قد قصد -في هذه المسائل المطولة حول سرمدية العالم- إلىٰ أن يبين فلسفيًا -أي دون اللجوء إلىٰ مرجعية الشرع- أن العالم حادث ولا بدّ.

(٣)
حشر الأجساد وعلم الله بالجزئيات

وفي مواضع أخرىٰ من كتاب «**التهافت**» اكتفىٰ الغزالي تمامًا بالاعتماد علىٰ مرجعية الشرع. وقد حاول في المسألة العشرين -مثلًا- أن يبين إمكان خلق الأجساد في الآخرة، وأقام حجته الفلسفية أيضًا علىٰ التصور العقلي: فنحن نستطيع أن نتصور نفوس بني آدم في الحياة الآخرة مجردةً عن أبدانها، وهذا قول الفلاسفة، وهو ممكن، ونستطيع أن نتصور -بديلًا لذلك- أنه سيُخلق ثمة في

وقت مّا جسد -من أي نوع كان- لكل نفس (تهافت، ٢١٩). وقدرتنا علىٰ تصور وقوع ذلك معناه أنه ممكن؛ ولذلك فالأوصاف القرآنية للملذات والآلام الحسية التي سنبلوها بعد الممات غير مستحيلة. وههنا يحاول الغزالي حمل الفلاسفة علىٰ التسليم بمرجعية الشرع، وصحة ما جاء به.

وقد قابل أيضًا بين التراث الأرسطي والتصور الاسمي (nominalist) أو المفاهيمي (conceptualist) -علىٰ الأقل- للجهات، وهذا حدَثٌ مهم في تاريخ علم الكلام، وفي تاريخ الفلسفة كذلك. ويعدله في الأهمية تصوره الجديد للعلم -وهو جديد بالنظر إلىٰ الميراث الأرسطي- الذي عرضه في المسألة الثالثة عشرة، فقد كان ابن سينا يذهب إلىٰ أن الله يتصف بوحدة كلية؛ وأنه لذلك لا تتغير عليه الأحوال، فلا يتعلق علمه إلا بالحقائق الثابتة «الكليات»، وهي الأجناس، والأنواع، أو المفاهيم الثابتة كالإنسانية، والحِصانية (horseness)، ولا تعلق له بالجزئيات إلا «بنوع كلي». وتفسير هذا الكلام عسير في الفهم، غير أن الغزالي رأىٰ أنه يلزم عنه -وليس لقوله ما يبرره كليةً- إنكار علم الله بالجزئيات، فعند ابن سينا أن الله لا يعلم الأشخاص من حيث هم أشخاص؛ إذ لو علم ذلك، لكان علمه متغيرًا مع كل تغير يحدث فيهم، وهو في حق الله محال. ولكن الغزالي أنكر هذا التصور بشدة، مشيرًا إلىٰ أن أحدًا لن يطيع الله لو اعتقد أن الله لا يعلم شخصه، ولا يعلم باجتراحه المعصية (تهافت، ١٣٦). وهو لم ينكر -في جوابه الفلسفي- مقدمة ابن سينا في أن الله لا يلحقه التغير، وحال اعتقاده الصارم في التوحيد دون نسبة ذلك إلىٰ علم الله، ولكنه أعاد تفسير العلاقة بين العالِم والمعلوم، معولًا -مرة أخرىٰ- علىٰ أفكار وحلول مستقاة من أدبيات علم الكلام السابقة، فأنكر التصورَ الأرسطي في أن «العلم يتبع المعلوم»، واستبدل بمعادلة العالم والمعلوم مفهومًا للعلم بوصفه **إضافة** بين هذين الطرفين، فالعلم بمعلوم ما كالعلاقة بين ناظرٍ ثابت وجسم متحرك، فعلىٰ الرغم من أن وضع المعلوم يتغير بالنظر إلىٰ العالم، فإن العالم لا يتغير (تهافت، ١٣٨).

(٤)
الإنكار الشرعي لثلاثٍ من مقالات الفلاسفة

يعتقد الغزالي أن بعض مقالات الفلاسفة تحمل الناس علىٰ الاستخفاف بالشرع. وهو لم يصنف كتابه هذا إلا بعد أن أثار حفيظتَه ما رآه من رفض الشعائر الدينية من قِبَلِ طائفة من أتباع الفلاسفة؛ لاعتقادهم أن آراءهم وأخلاقهم خير من الدين. علىٰ أن رؤساء الفلاسفة بُرَآءُ من هذا الأمر في رأيه، وهو يعترف أنهم يعدون أنفسهم من جملة المسلمين، وإن وقعوا في الكفر. وفي خاتمة كتاب **التهافت** جواب له عن مسألة فقهية، هو أشبه بفتوىٰ: **أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟** والحق أن أساس الغزالي الفقهي وراء هذه التهمة هو أن المسلم متىٰ أضمر الكفر، فقد جحد الإسلام ضمنًا، وأمسىٰ مرتدًّا في الباطن، سواءٌ أدرك ذلك أم لا. فالتكذيب الواقع من المسلم يعني عند الغزالي الردة عن الإسلام، وهذه مسألة نظر فيها فقهاء آخرون علىٰ نحو مختلف تمامًا (جريفيل ٢٠٠١)، ومن أجل ذلك قطع بردَّةِ الفلاسفة في بعض المسائل التي رأىٰ أنه لا يمكن التغاضي عنها.

وقد نصَّ علىٰ هذه المسائل في خاتمة الكتاب، وعِدَّتُها ثلاث: قولهم بقدم العالم، وبأن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، وإنكارهم بعث الأجساد وحشرها. وفي المسألتين الأخيرتين ما يسترعي انتباه المشتغلين بالفقه رأسًا؛ لأن الناس متىٰ ظنوا أن الله لا يعلم أشخاصهم، أو اعتقدوا أن عقاب الآخرة مجازي، يتعلق بالنفوس دون الأجساد، لم يقع في قلوبهم الخوف من عقاب الله في الآجل. وقد كان حَمْلُ الناس علىٰ مراعاة أحكام الشرع مأربًا مهمًّا يتغياه الغزالي في كتبه. ولا يتضح -مع ذلك- السبب الذي من أجله ذكر مسألة قدم العالم في هذا السياق، مع أن الشرع الإسلامي لم يصرح قطُّ بالإيجاد من عدم، والغزالي بذلك عليم، وقد صَدَفَ عن ذكر هذه المسألة في إنكاره المتكرر بعدُ (الغزالي، *Deliverance*، ١٣٨). علىٰ أنه كان كلما عرض لهذا

الموضوع، أكد اتفاق المسلمين علىٰ القول بحدوث العالم، ولعله كان يرىٰ في إنكار ذلك معارضة خطيرة للإسلام ولإجماع علمائه. والحق أن ما سوىٰ ذلك من المسائل كان مما يمكن الإغضاء عنه، كقولهم بأن الله فاعل غير مختار. وعند الغزالي أن هذه الأقوال بدعة، ولكنها لا توجب تنفيذ حد الردة، بل إنه نصَّ بجلاء -في مواضع أخرىٰ- علىٰ وجوب التسامح مع هذه الآراء (الغزالي، *Deliverance*، ١٣٧، ١٤٣-٩).

إن الأهمية الكبيرة لكتاب «**تهافت الفلاسفة**» لا ترجع إلىٰ تاريخ علم الكلام فحسب، ولكنها تتعلق بتراث الفلسفة اليونانية والغربية عامةً، فقد جابهَ الفلسفةَ الأرسطيةَ باعتراضات قوية علىٰ تصورها الخاص لتأسيس العلوم الفلسفية علىٰ الأدلة البرهانية. وكثير من الاعتراضات الجدلية المذكورة فيه مستوحاة من علم الكلام، حتىٰ إن الأرسطيين -كابن رشد، وموسىٰ بن ميمون (ت. ٦٠١/١٢٠٤ الذي لم يذكره قطُّ، وإن كان به عليمًا)- لا يُلحقونه إلا بالأدبيات الكلامية. ولا يُقَدِّر كتابَ «**التهافت**» حقَّ قدرِه إلا من أعرض ونأىٰ بجانبه عن الفلسفة الأرسطية، وهذا ما لم يصنعه ابن رشد، وظل نقده لكتاب الغزالي، الموسومُ بـ«**تهافت التهافت**»، اتصالًا محدودًا بأدلة هذا الأخير، ذا تأثير يسير.

وفيما يتعلق بالخطاب الفلسفي في المشرق الإسلامي، مثّل كتاب «**التهافت**» برزخًا [بين مرحلتين]، فما كان المتكلمون قبله بحاجة إلىٰ الاتصال بالفلسفة. وإذا كان بعضهم قد فعل، فليس علىٰ جهة التعمق الذي كان بعد كتاب «**التهافت**»، فهم الآن آخذون في المناقشة مع الفلاسفة لتمييز صحيح الأدلة من باطلها في كلا التراثين. وقد ضمَّ الكتاب هذين الخطابين جميعًا، فميَّز المسائل الثلاث التي أنكرها الغزالي الفقيه، والمسائل الأخرىٰ الكثيرة التي عارضها الغزالي المتكلم، ومهَّد السبيل بذلك إلىٰ أن تُدرج في علم الكلام تلك المقالاتُ الفلسفية التي لا يلحق الفلاسفةَ فيها ملام.

وقلَّ مِن الفلاسفة بعد الغزالي مَن كان يذكر هذا الكتاب، حتىٰ إذا انتصف القرن الثاني عشر، أبدىٰ جميع الفلاسفة وجميع المتكلمين معرفة بما فيه من اتهامات لابن سينا وأتباعه بالتقليد والتلبيس، وعرفوا كذلك بعض القضايا الرئيسة

التي وردت في مسائله العشرين، وأجابوا عنها. وعلىٰ الجملة، فللمرء أن يقول دون مبالغة: إن كثيرًا مما كُتب في الفلسفة الإسلامية وفي علم الكلام -فيما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر- إنْ هو إلا استجابة لمذهب ابن سينا الفلسفي، ولكتاب «**تهافت الفلاسفة**» للغزالي.

(٥)
ابن الملاحمي وكتابه تحفة المتكلمين

بينما حظي نقد الغزالي للفلسفة بأهمية كبيرة منذ أول يوم ظهر فيه، ظل ثاني أهم كتاب في الإسلام في الموضوع نفسه مجهولًا لدىٰ معظم العلماء، حتىٰ أعيد اكتشافه حديثًا في مخطوط وحيد في مكتبة مشهد (أنصاري Ansari ٢٠٠١). ومؤلفه هو ركن الدين محمود ابن الملاحمي، متكلم معتزلي كبير، عاش في النصف الأول من القرن السادس/الثاني عشر، في خُوَارَزم، في منطقة الدلتا حيث يصب نهر آمو داريا [جيحون] (Oxus) في بحر أرال، فيما يعرف اليوم بأوزبكستان. وقد توفي ابن الملاحمي هناك في سنة ١١٤١/٥٣٦.

لقد كانت خوارزم مركزًا علميًّا مهمًّا في إبان القرن السادس/الثاني عشر، وكانت كذلك إحدىٰ المناطق القليلة التي ظل فيها الفكر الاعتزالي حيًّا نشطًا، حتىٰ بعد دثوره في سائر بقاع العالم الإسلامي. ويُعد ابن الملاحمي مع معاصره ورفيقه الزمخشري (ت. ١١٤٤/٥٣٨) -صاحب التفسير الذائع للقرآن الكريم- أهمَّ مفكري المعتزلة في القرون التي تلت المرحلة الذهبية للمذهب، وكان يعد نفسه حامل لواء المذهب الكلامي لأبي الحسين البصري (ت. ١٠٤٥/٤٣٦)، ولعله أخذه عن تلامذته أو عن تلامذة تلامذته. وقد أخذ أبو الحسين الكلام في بغداد -حيث كان يسكن- عن القاضي عبد الجبار (ت. ١٠٢٥/٤١٥)، واتصل كذلك -بوصفه طبيبًا ممارسًا للطب- بالعلم اليوناني، ودرس الفلسفة، التي لعلها أثارت إبداعات مهمة في فكره (مادلونج Madelung ٢٠٠٦). وأكثر حججه سهام مفوَّقةٌ إلىٰ مذهب أبي هاشم الجبائي (ت. ٩٣٣/٣٢١)، المسمىٰ بالبهشمية، ذلك الذي كان عبد الجبار إمامه المؤازِر في حياة أبي الحسين البصري.

وبعد أبي الحسين أصبح ابن الملاحمي أهم من يمثل مذهبه الاعتزالي. وله في علم الكلام مصنفان، أطولهما وأوعبهما «**المعتمَد في أصول الدين**»، ودونه «**الفائق في أصول الدين**»، وهو كالمختصر للأول، الذي لم يصلنا منه سوىٰ أول أرباعه (ابن الملاحمي، المعتمد)، بينما بلغنا المختصر -الذي تم في سنة ٥٣٢/ ١١٣٧- بتمامه (ابن الملاحمي، الفائق). وقد ذاع صيت الكتابين، ورجع إليهما متكلمون كبار، كالفخر الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢١٠). وثالث كتب ابن الملاحمي أهميةً كتاب «**تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**»، الذي صنفه ردًّا علىٰ فلسفة أرسطو، أو بالأحرىٰ علىٰ فلسفة ابن سينا، وهو يعتمد كثيرًا علىٰ كتاب «**المعتمد**»، وخاصة علىٰ الباب الذي يناقش مقالات الفلاسفة (ابن الملاحمي، المعتمد، ٦٨٣-٧٩٨). وقد ورد فيه ذكر الكتابين السابقين للمؤلف (تحفة، ١٧٨، ١٨٥)؛ وهذا يعني أنه كُتب بين سنة ١١٣٧/٥٣٢ والسنة التي توفي فيها ابن الملاحمي ٥٣٦/ ١١٤١.

وإذا كان كتاب الغزالي قد نحا منحىٰ معقدًا في نقد الفلسفة، حتىٰ إن بعضهم ربما وصفه بعدم المباشرة، فإن ابن الملاحمي قصد إلىٰ النقد رأسًا، ودون مواربة، فعرَض مباشرةً لآراء ابن سينا، قاصدًا إلىٰ أن يبين موضع الخطأ فيها وسببه (مادلونج ٢٠٠٧: ٣٣٣-٥). وبينما كان الجدل العقدي الرئيس بين الغزالي وابن سينا يدور حول تصور الفلاسفة لله بوصفه علةً للعالم، لا اختيار لها، كان في جعبة ابن الملاحمي كثير مما ينقده. والحق أن المقارنة بين هٰذين الكتابين تكشف عن التوافق الكبير بين النظريات الفلسفية الأرسطية في الإسلام والمذهب الأشعري، وتبين أيضًا كم كانت خطة الغزالي معقدة، وكم كان كثير من المتكلمين المسلمين أكثر إمعانًا في المواجهة.

وفي مقدمة «**التحفة**» يشرح ابن الملاحمي السبب الذي حداه علىٰ تصنيف كتابه، ويشكو أن كثيرًا من متفقهة زمانه قد شرعوا في دراسة تصانيف فلاسفة الإسلام، ويخص منهم الشافعية، من مدرسة الغزالي، وإن كان هذا الاتجاه قد ظهر أيضًا بين أتباع مذهبه الحنفي. لقد رأىٰ الإسلام في حال يشبه حال المسيحية في القرون الأول من تاريخها، حين حرَّف علماء اللاهوت المسيحيون

-وهذا رأي واسع الانتشار بين المسلمين- الذين درسوا الفلسفة اليونانية رسالةَ المسيح الأصلية:

وغالب ظني أنه يؤول أمر الإسلام في أمتنا إلىٰ ما آل إليه أمر النصارىٰ في دين عيسىٰ ﷺ، فإن رؤساءهم مالوا إلىٰ علم اليونانيين في الفلسفة حتىٰ انتهىٰ أمرهم إلىٰ أن خرَّجوا[1] دين عيسىٰ ﷺ علىٰ طريق الفلاسفة، فوقعوا فيما وقعوا فيه من الأقانيم الثلاثة والاتحاد وصيرورة عيسىٰ إلهًا بعد أن كان إنسانًا، إلىٰ غير ذلك من الجهالات (تحفة، ٣).

ويرىٰ ابن الملاحمي كذلك أن فلاسفة الإسلام، كالفارابي وابن سينا، «خَرَجُوا عن دين الإسلام»[2] باتباع الفلاسفة القدماء (تحفة، ٣)، وهو يشكو -كما فعل الغزالي من قبل- من غطرسة هؤلاء الفلاسفة، واعتقادهم أن الفلسفة تعلو علىٰ كل ما سواها، ويسخر من الزعم بأنها تحمل الناس علىٰ تجاوز الانقسمات الدينية، وعلىٰ إنزال الأديان جميعًا منزلة واحدة. وفي رأيه أن الفلسفة تُشوش فهم الناس لما بينهم من اختلافات دينية، والفلاسفة مضلِّون، كما وصفهم الغزالي من قبل. ولما كان فلاسفة الإسلام يصفون آراءهم بأنها تمثل صحيح الإسلام، وكان كثير منهم مشتغلًا بالفقه، كانو أشد خطرًا حتىٰ من دعاة الباطنية؛ لأنهم يُلقون في رُوع العامة أنهم يدعون إلىٰ الإسلام، والصحيح أنهم بعكس ذلك، فهم أعداء الأنبياء، **وليس ما يدعون إليه مما دعت إليه الأنبياء في شيء، ويقع لي أن الله تعالىٰ ما بعث رسولًا في زمن من الأزمان إلا [رد] علىٰ هؤلاء الفلاسفة ومقلديهم** (تحفة، ٨).

---

(١) هكذا ضبطها محققا كتاب «تحفة المتكلمين»، وهو أنسب للسياق، غير أن كاتب البحث قرأها بالتخفيف «فخرَجوا»، فكان معناها عنده الترك والمفارقة، فنقلها إلىٰ الإنجليزية هكذا: "they ended up leaving the religion of Jesus"، ثم غُمَّ عليه المعنىٰ، فوضع نقاطًا كالإشارة إلىٰ جزء متروك، ثم واصل الترجمة غير مبالٍ بما فيها من اضطراب .(**المترجم**)

(٢) إنما هي كسابقتها «خرَّجوا»، لا «خرَجوا». وقد ترجمها الكاتب علىٰ هذا النحو: "leave the religion of Islam"، ثم كتبها بالعربية -إبراءً لذمته فيما يبدو- علىٰ هذا النحو (kharaju din al-Islam). قال ابن الملاحمي متحدثًا عن كتابه «المعتمد»: «وبينت فيه أنهم [الفارابي وابن سينا وأتباعهم] **خرَّجوا دين الإسلام** علىٰ طرائق الفلاسفة المتقدمين». (المترجم)

(٦)

ابن الملاحمي والغزالي

لقد صنف ابن الملاحمي [كتابه] بعد انصرام أكثر من أربعة عقود علىٰ ظهور كتاب «**التهافت**» للغزالي. ويمكننا القول بأنه كان يعرف هذا الكتاب، غير أنه كان يذكر -خلافًا للغزالي- كثيرًا من الفلاسفة بأسمائهم، وعلىٰ رأسهم ابن سينا وأرسطو، بل يذكر صغارهم وبعض معاصريه منهم، كأبي البركات البغدادي (تحفة، ١٤)، وكذلك يذكر عناوين الكتب، وينقل عن المصنفات الفلسفية، حتىٰ اطلعنا من خلال ذلك علىٰ ما كان معلومًا مرجوعًا إليه في هذا الأمر. ومن العجيب مع ذلك، أنه لم يذكر الغزالي ولا شيئًا من آثاره، مع أنه كان شخصية بارزة في زمانه، وكان يعيش قريبًا من مركز نشاط ابن الملاحمي، حتىٰ عرفه كل معنيٍّ بالفلسفة وبالشريعة.

وليس من شك في أن ابن الملاحمي كان علىٰ علم بـ«**مقاصد الفلاسفة**» للغزالي، أو ربما -وهذا احتمال أبعد- بنسخة معدلة مجهولة منه -لا نعرفها نحن اليوم- تباين تلك التي بلغتنا من ذلك العصر؛ أعني ما يسمىٰ بـ«**المضنون الكبير**»، الذي نشر حديثًا (پورجوادي Pourjavady ٢٠٠٢: ١-٦٢). وتزعم بعض الدراسات عن هذا الكتاب الأخير أن الغزالي هو من صنفه، وأنه حوىٰ تلك الآراء التي ارتضاها من مذاهب الفلاسفة (الكيتي al-Akiti ٢٠٠٩)، لولا أن هناك صعابًا تحول دون التسليم بذلك، كتلك التي تصادفنا عند قول مؤلف هذا الكتاب عن الله «إنه يعلم الجزئيات بنوع كليٍّ» (پورجوادي ٢٠٠٢: ١٤). وهذا يخالف رأي الغزالي مخالفة تامة. وعلىٰ أي حال، لم يعول ابن الملاحمي علىٰ «**المضنون الكبير**»، ولكن -في الغالب- علىٰ «**مقاصد الفلاسفة**» في صورته التي نعرفها عليها اليوم، أو في قريب منها، وكان يسلك في النقل عنه مسلكًا انتقائيًّا، فهو تارةً ينقل الكلام نصًّا، وتارةً يوجزه إيجازًا، وطورًا يعيد صياغته. والحاصل أن «**المقاصد**» أحد أهم مصادره في مقالات ابن سينا وأتباعه، وهو في نقده

لآرائهم في موضوع ذات الله وصفاته وأفعاله يستخدم تقسيمات الغزالي الأساسية في «**المقاصد**»، ويستكثر من النقل عنه.

ولا ندري أكان ابن الملاحمي يعلم أن هذا الكتاب مجرد حكاية -غير مشفوعة بتأييد أو رد- لمقالات ابن سينا في المنطقيات والإلهيات والطبيعيات، أم لا، فـ«**المقاصد**» نفسه مشكِل؛ لأنك متىٰ عزلت المقدمة القصيرة والخاتمة الأقصر، بدا كأنه من تأليف أحد أتباع ابن سينا. وثمة مخطوطات عربية ليس فيها مقدمة ولا خاتمة (شحادة Shihadeh ٢٠١٠). وكثيرًا ما يُستعمل فيه الضمير الثالث الجمعي («نحن نرىٰ» مثلًا) عند عرض آراء أتباع فلسفة ابن سينا وأدلتهم. وأغلب الظن أن ابن الملاحمي كان يعتد الغزاليَّ واحدًا منهم، وكان يوجه نقده إلىٰ فقهاء الحنفية، وإلىٰ جماعة الشافعية خاصة، ولعله أراد بهم الغزالي وشيعته من التلامذة والأتباع.

وقد صرح ابن الملاحمي أنه أول متكلم يصنف في نقد الفلسفة (تحفة، ٤)، وهذا ما زعمه الغزالي لنفسه قبل أربعة عقود. ويبدو أن كلا الرجلين أجرىٰ بعض البحوث الببليوجرافية، فإذا كان ابن الملاحمي قد وقف علىٰ كتاب الغزالي، وهو الغالب، فلعله لم يستحسن أسلوبه [استراتيجيته]، ولم يرتضه أسلوبًا له في النقد. وفي بعض المواضع من كتاب «**التحفة**» ما يدل علىٰ أنه لم يكن -مع معرفته بكتاب الغزالي- عليمًا بمحتواه. وهو يذكر في هذا الموضع «أحد الفلاسفة» الذي بدا مختلفًا عن الباقين، فتحدث -علىٰ الأقل- عن الأعمال التي تفضي إلىٰ الثواب في الآخرة، وعن تلك التي توجب العقاب فيها (تحفة، f.١٨٥). ولعله يشير بذلك إلىٰ الغزالي، الذي أطال ذيل الكلام في «**إحياء علوم الدين**» وفي غيره فيما يجب علىٰ الناس فعله وما يجب عليهم اجتنابه لتحصيل السعادة في الآخرة. وقد واصل ابن الملاحمي حديثه، فذكر أن هذا الفيلسوف زعم أن بعث الأجساد ممكن، حتىٰ علىٰ وفق المقدمات التي يرتضيها الفلاسفة الأرسطيون، وهذا عين ما فعله الغزالي في المسألة العشرين من «**التهافت**»، ولكن ابن الملاحمي لم يَرُدَّ قراءه إلىٰ هذا الكتاب، وإنما نقل عن كتاب آخر، تكلم فيه ذلك الفيلسوف غير المسمَّىٰ بمثل هذا، وأقام البراهين علىٰ أن يوم القيامة سيكون علىٰ وفق التصور

الوجودي لابن سينا، وتضمن هذه النقل ما يسمىٰ بـ «قانون التأويل» عند الغزالي (تحفة، ١٨٦، I. ١٧)، وهو من كتاب عُرف **بنفخ الروح والتسوية** (الغزالي، نفخ، ٤١)، تداول الناس منه عدة نسخ، يعرض لأسئلة عن طبيعة النفس الإنسانية وعن الحياة الآخرة، أجاب عنها الغزالي. وقد حاول هذا الكتاب -انطلاقًا من آيات قرآنية (١٥: ٢٩، ٣٨: ٧٢)- أن يبين أن آراء ابن سينا في النفس إنما كانت تفسيرًا للقرآن. وتداول الناس أيضًا أجزاء من هذا الكتاب (لا تتضمن المقطع المقتبَس) بعنوان «**المضنون الصغير**»، وكذلك «**الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية**». وما زال العلماء في شك من صحة نسبة هذا الكتاب إلىٰ الغزالي، مع أنه أقل إشكالًا بكثير من «**المضنون الكبير**». وقد نقل عنه ابن الملاحمي عدة مرات في كتابه، في الباب الخاص بالآخرة (كولوجلو Kologlu ٢٠١٠: ٣٢٠-٣٠)، حيث يبدأ كل مسألة بقوله: «قال هذا القائل . . .». فهذه النقول تعزز صحة النسبة، زيادةً علىٰ أن الوصف الغامض لمؤلفه ينطبق كثيرًا علىٰ الغزالي.

ومن الجائز أن ابن الملاحمي كان يعد الغزالي أحد أولئك الفلاسفة الذين مزجوا الفلسفة بالإسلام، وإن كان يقر -مع ذلك- أن علماء الشافعية -كالغزالي علىٰ الأقل- يقولون بالتكليف، ويدعون الناس إلىٰ قبوله، وهو ما لا يصنعه فلاسفة آخرون. ومع ذلك، كان المصير إلىٰ مذهب ابن سينا في النفس وفي الحياة الآخرة تبعًا لذلك -كما صنع الغزالي- أمرًا غير محتمَل عند ابن الملاحمي، فوجه نقده إلىٰ من دان به. ومما يجدر ذكره أن ابن تيمية أدرج اسم هذا الأخير ضمن قائمة ضمت أسماء أكثر من اثني عشر عالمًا مسلمًا، عرفوا بانتقادهم الغزالي في نزوعه إلىٰ الفلسفة (ابن تيمية، درء، ٦: ٢٤٠).

(٧)

العشرون بابًا في تحفة المتكلمين

أورد ابن الملاحمي في مقدمة كتابه قائمة بالقضايا التي ضل فيه الفلاسفة عن جادَّة الصواب. وكثير منها مما بحثه الغزالي من قبل، كحدوث العالم، وصفات الله -وخاصة من حيث كونه صانع العالم- وآرائهم في الآخرة، غير أن ابن الملاحمي زاد علىٰ ما تقدم آراءهم في النبوة وشرائع الأنبياء، وهما قضيتان كان تقييم الغزالي لهما مضطربًا؛ ولذلك لم يذكرهما في **التهافت**. وقد عارض ابن الملاحمي رأي الفلاسفة في التكليف، وهو موضوع لم يطرقه الغزالي أيضًا؛ لأن مذهب الأشعرية فيه يحول إلىٰ أن يطابق تمامًا رأي ابن سينا.

وربما كان اتفاقًا -أو عمدًا- تقسيمُ ابن الملاحمي كتابه إلىٰ عشرين بابًا أساسيًّا، كما صنع الغزالي في كتاب «**التهافت**». وقد أنزل الثلاثة الأبواب الأُول منزلة المقدمة، ثم بدأ في الباب الرابع بنقد الفلاسفة في المسألة عينها التي بدأ بها الغزالي أيضًا، وهي قولهم بقدم العالم، وإن كان كتابه لم يتحل في العموم بأصالة التقسيم ككتاب الغزالي. ولما فرغ من إثبات حدوث العالم، مضىٰ مع دليل الحدوث إلىٰ إثبات وجود المحدِث؛ الله. ثم سارت مناقشة المسائل بعد ذلك علىٰ خطىٰ الكتب الكلامية، ككتابه الموسوم بـ «**الفائق**»، فبعد أن أثبت وجود الله، خصص الفصول التالية (من ٦ إلىٰ ١٢) لصفات الله ولأفعاله، وبدأ بمناقشة دليل الفلاسفة علىٰ قدم العالم بعيدًا عن الإبداع الإلهي، وذكر فيمن ذكر اسم برقلس (ت. ٤٨٥)، ونقد يحيىٰ فيلوبونوس له (تحفة، ٥٢-٧). وقد بدا اعتماده الكبير علىٰ «**مقاصد الفلاسفة**» للغزالي في مناقشته لصفات الله الثبوتية والسلبية (تحفة، ٥٨-١٣٧؛ الغزالي، مقاصد، ٢: ٥٩-٩٧). وفي بقية الكتاب مناقشة لبعض الآراء الفلسفية المتعلقة بالنبوة، وبطبيعة النفس، وبالآخرة، وكذلك للخلافات الجوهرية بين المعتزلة والفلاسفة الأرسطيين في المسائل الوجودية. ثم كان الباب الأخير من الكتاب ردًّا علىٰ الزعم بأن للقرآن باطنًا، وهو ما تدعيه

الفلاسفة وفرق الشيعة، كالباطنية، الذين يزعمون أن أئمتهم يحتجنون العلم بهذا الباطن دون سائر الناس.

وقد أمسك الغزالي في كتاب «**التهافت**» عن الانتصار لما يراه هو -علىٰ الأقل- حقًّا، وعندما دحض نفي الفلاسفة صفات الله، وقولهم بأن الله وحدة مطلقة (absolute unity)، لم يذكر مذهب الأشعرية في المسألة بديلًا له[1]. وآثر ابن الملاحمي مسلكًا آخر، فكان يجابه أقوال الفلاسفة دائمًا بعقائد المسلمين، كما يقول، وإن كان إنما يريد المعتزلة بهذه الكلمة. وقد كانت المعتزلة فصَّلت -قبل ذلك بقرون- مذهبها في الوجود، وأسسته علىٰ نظرية الجواهر المفردة الصماء التي لا فعل لها من نفسها (powerless atoms)، وكذلك حددت تصورها الخاص لسياقات [الظواهر] الطبيعية في نظريات تخالف الفروض الوجودية الأرسطية، مما أفسح المجال لابن الملاحمي ليبدي اعتراضه، ويبسط القول في الاستدلال لمذهبه.

وكذلك كان الخلاف بينهم عميقًا في أفعال العباد وفي التكليف، فابن سينا يرىٰ أن الأفعال الإنسانية تحددها عِلِّيًّا عدةُ عناصر، كإرادة الإنسان، وبواعثه، وعلل أخرىٰ، تحددها أيضًا علل، ترجع كلها إلىٰ الله. فكل سلاسل العلل والمعلولات تنتهي -عند ابن سينا- إلىٰ الله، أو بالأحرىٰ تبدأ منه؛ ويعني ذلك أن الله علة العلل لكل شيء. ويرىٰ ابن الملاحمي، من منطلق اعتزالي -أن الأشعرية- وهو يسميهم في الجدل مجبِرةً -يذهبون هذا المذهب ذاته (تحفة، ٥١)، وهو أن الله خالق كل ما في هذا العالم من أحداث، ومن بينها الأفعال الإنسانية، وقد قدَّر سلفًا كل أفعال بني آدم، وهو لذلك مصدر الخير والشر في العالم وخالقُهما. ولا يخفىٰ أن كلا الرأيين لا يقول به معتزلي؛ ولذلك أكد ابن الملاحمي أن الله مصدر الخير فحسب، وأن الشر في هذا العالم من فعل

---

(١) بل إنه ذهب -كما نصَّ في المقدمة الثالثة- إلىٰ أبعد من هذا، فكان يُلزم الفلاسفة بمذاهب فرق الإسلاميين علىٰ اختلافها، من معتزلة وكرامية وواقفية [كذا]. وقال في ذلك: «ولا أنتهض ذابًّا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبًا [جمعًا] واحدًا عليهم [الفلاسفة]»، ثم علل ذلك قائلًا: «فإن سائر الفرق خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، **فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد**» (تهافت، ص٨٣). (المترجم)

الإنسان، وأن الله لم يخلق أفعال العباد، ولا آثارَها المباشرة، فالإنسان حرٌّ فيما يصدر عنه من مواقف تجاه ما كلفه الله به، فمن أتىٰ بالتكاليف الشرعية علىٰ وجهها أثيب في الآخرة، وإلا عوقب.

فقد كان مِن رَأْيِ ابن سينا إذن أن الأفعال الإنسانية محدَّدة بعللها، كسائر حوادث هذا العالم. ولا وجود للاختيار إلا بمعنىٰ أن الإنسان سيختار دومًا ما يعتقد أنه خير له. وكل الحوادث في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة مقدَّرةٌ، ولا يُستثنىٰ من ذلك الثواب والعقاب. ولا يقول بالتكليف، وتشبه نظريته الأخلاقية نظرية أرسطو، وهي غائية (teleological)، فالفعل بغايته، وهذه الغاية هي سعادة الإنسان في الدارين، ولا سبيل إلىٰ بلوغها إلا بتحقيق إمكانياته. وكل فعل أفضىٰ إلىٰ هذه الغاية فهو حسن، وإلا فهو قبيح، ولا توصف الأفعال من حيث هي بحسن ولا قبح.

وثمة مواضع يسيرة في نظرية ابن سينا في الفعل الإنساني وفي القيمة الخلقية تخالف نظرية الغزالي (جريفيل ٢٠٠٩: ٢١٥-٢٢)، غير أن الأخير لم يعرض لهذه الموضوعات في كتاب «**التهافت**». وليس كذلك الأمر عند ابن الملاحمي، الذي لم يدع عنصرًا في نظرية ابن سينا في الأفعال الإنسانية إلا نقده، ودحض قوله بأن لكل إنسان نفسًا تبقىٰ بعد الموت (تحفة، ١٥٤-٦٨)، وخصص بعض المناقشات للرد علىٰ مسائل من الكوزمولوجيا الفلسفية، وما فيه من القول بحركات النجوم والكواكب في الأفلاك السماوية (تحفة، ١١٤-٣٥)، وكان الغزالي قد ذهب إلىٰ أن أشباه هذه المسائل لا تعلق لها بالشرع، وأن إنكار ما قامت البراهين الهندسية علىٰ صحته يضر بالدين ولا ينفعه، فخالفه ابن الملاحمي، ورأىٰ أن هذه النظرة الفلسفية للحياة تُفضي إلىٰ اعتناق مذهب جبري في أفعال العباد. وقد أدته رغبته في إقرار حرية الإرادة إلىٰ إنكار وجود كائنات سماوية يمكن أن تحدد الأفعال الإنسانية. كلُّ ذلك وغيره جعل كتابه محاولة أكثر شمولًا من محاولة الغزالي.

ومهما يكن من شيء، فلم تكن الهوة كبيرة بين برنامجي هذين الكتابين؛ فكلاهما قصد إلىٰ الحط من مذهب ابن سينا الفلسفي، والحد من افتتان العلماء

المسلمين. وكلاهما تغيا جذب أتباع ابن سينا إلىٰ مذهبه الخاص، بيد أن ابن الملاحمي آثر النقد المباشر، وسعىٰ إلىٰ بيان فساد آراء الفلاسفة في كل موضع خالفوا فيه المعتزلة، بينما ركز الغزالي علىٰ دعويين لهما: برهنة علومهم، والاستقلال عن الوحي. وقد ذكر ابن الملاحمي كذلك المنهج البرهاني، وتهكم من الفلاسفة في زعمهم أن آراءهم أفضل من معتقَد العامة، أو من آراء المتكلمين لأنها مبنية علىٰ البراهين، ولكنه لم يركز علىٰ قالبية الآراء الفلسفية للبرهنة. أما الغزالي فآثر خطة تمكنه من نقد الفلسفة، ومن تبني بعض ما فيها من الآراء، كما لو كانت له.

(٧)
النتائج

يعد كلا الكتابين النقديين للفلسفة السينوية، اللذين توفرنا علىٰ درسهما في هذا الفصل، أعمالًا فلسفية قيمة، تناولت في جِدٍّ شديد آراء الأرسطيين المسلمين وأدلتَهم، وناقشتها مناقشة فكرية راقية. وقد كشفت عقود أُنفقت في دراسة كتاب الغزالي عن أن كثيرًا من اعتراضاته تتميز بالأصالة، وأنها أسهمت، بل أثارت في بعض الأحيان، المعارضات الجدلية الخطيرة التي واجهتها الأرسطية المصطبغة بالأفلاطونية المحدثة (Neoplatonic Aristotelianism) في الغرب وفي الإسلام. وإننا لفي حاجة إلىٰ دراسات مماثلة لكتاب «**التحفة**» لابن الملاحمي.

وفي بعض الأحيان يغلب الطابع الجدلي علىٰ الكتابين، ولكنهما يكشفان مع ذلك عن مدىٰ تقدير مؤلفيهما لما في فلسفة ابن سينا من تعقيد وتنوع. وقد أيقنا جميعًا أن هذه الفلسفة تهدد مرجعية علم الكلام الذي نشأ عليه، وتهدد كذلك علماءه، غير أنهما تباينا في الطريقة التي يدفعان بها هذا التهديد، فانعطف ابن الملاحمي إلىٰ آراء أصحابه من المعتزلة، يبرهن علىٰ صحتها، مهتبلًا الفرصة المواتية في هذا الدفاع، بينما تبنىٰ الغزالي بعض آراء ابن سينا، واحتجنها لمصلحة المذهب الأشعري. واحتاج قبل ذلك أن يحدد المسائل التي تضمنتها

الفلسفة السينوية مما لا يتفق مع العقيدة الإسلامية، وكان هذا أحد مقاصد كتابه **«التهافت»**.

والحق أن اختلاف خطتيهما يرجع -في بعض القول- إلىٰ اختلاف النظرة إلىٰ الحركة الفلسفية: فأما الغزالي، فرآها حركة تتابع مسيرها شبه الديني خارج الإسلام، وكان يهدف من ردوده المتعددة المراتب عليها إلىٰ أن يُحوِّلَ الرياحَ عن أشرعة هذا التراث الديني الموازي، ويكسوه حُلة الإسلام. وأما ابن الملاحمي، الذي صنف كتابه بعد أن بدأ الغزالي مشروعه بأربعة عقود، فقد أدرك الحركة الفلسفية وهي جزء من الإسلام، فجعل يجيبها كما يجيب المذاهب الكلامية الإسلامية المنافسة؛ أي بكتابة نقد مباشر لآرائها.

وآخر الاختلافات بينهما يتجلىٰ في الجانب الفقهي، فقد جمع الغزالي إلىٰ نقده الكلامي والفلسفي إدانة فقهية، وتعارضت رغبته في تبني كثير من آراء ابن سينا مع تعصبه الشديد، بل لنا أن نقول: مع موقفه العنيف تجاه كل ما رآه من المسائل ذات خطورة. ولم يكن في كتاب الملاحمي هذا النمط من التعصب؛ إذ لم تكن بين يديه -لكونه حنفيًّا- تلك الأدوات القانونية التي تمكنه من إقصاء بعض آراء الفلاسفة، علىٰ نحو ما أتيح للغزالي (جريفيل ٢٠٠١)، ولا اعتقد -لكونه معتزليًّا- أن الكفر يجب أو يمكن أن تكون له عقوبة تُوقِّعها السلطة الحاكمة، أو قادة المجتمع المسلم (جريفيل ٢٠٠٩: ١٠٤). وإذا كان ابن الملاحمي يعتقد أن الفلاسفة «خرجوا من دين الإسلام»[1]، فإنه لم يسْعَ في النيل منهم، وكان كتابه -بوصفه متكلمًا معتزليًّا- يهدف إلىٰ الكشف عما يراه من خطأ في آرائهم بغية تقليل شيعتهم.

---

(١) قد أسلفنا أن هذه ترجمة غير صحيحة لعبارة ابن الملاحمي. (المترجم)

المـراجـع

al-Akiti, A. (2009). 'The Good, the Bad, and the Ugly of Falsafa: Al-Ghazali's Madnun, Tahafut, and Maqasid, with Particular Attention to their Falsafi Treatments of God's Knowledge of Temporal Events'. In Y. T. Langermann (ed.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy.* Turnhout: Brepols, 51-100.

Ansari, H. (2001). 'Kitab-i taza yab dar naqd-i falsafa: Payda shudan-i Kitab-i Tuhfat al- mutakallimin-i Malahimi'. *Nashr-i danish* 31 :3 /18f.

Davidson, H. (1987). *Proofs for the Eternity, Creation and the Existence of God.* Oxford: Oxford University Press.

al-Ghazali (Deliverance). *Deliverance from Error: Five Key Texts Including his Spiritual Autobiography al-Munqidh min al-Dalal.* Trans. R. McCarthy. Louisville, KY: Fons Vitae, 2000.

(al-Ghazali) الغزالي (فضائح). **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية.** تحقيق عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤.

al-Ghazali *(Logica). Logica et philosophia Algazelis Arabis.* Frankfurt: Minerva, 1] 1969st edn. [1506.

(al-Ghazali) الغزالي (مقاصد). **مقاصد الفلاسفة.** نشرة محيي الدين صبري الكردي. ٣ أقسام. القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، ١٩٣٦.

al-Ghazali (Metaphysics). *Algazel's Metaphysics: A Medieval Translation.* Ed. J. T. Muckle. Toronto: St Michael's College, 1933.

(al-Ghazali) الغزالي (محك). **محك النظر في المنطق**. تحقيق محمد بدر الدين النعساني ومحمد القباني. القاهرة: المطبعة الأدبية. ١٩٢٥.

(al-Ghazali) الغزالي (معيار). **معيار العلم في فن المنطق**. نشرة محيي الدين صبري الكردي. القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٧.

(al-Ghazali) الغزالي (نفخ). **نفخ الروح والتسوية**. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة المدينة المنورة، ١٩٧٩.

al-Ghazali *(Tahafut). The Incoherence of the Philosophers/Tahafut al-falasifa, a Parallel English- Arabic Text.* Ed. and trans. M. E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2nd edn., 2000.

Griffel, F. (2001). 'Toleration and Exclusion: al-Shafii and al-Ghazali on the Treatment of Apostates'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 339 :64-54.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology.* New York: Oxford University Press.

Griffel, F. (2010). 'Muslim Philosophers' Rationalist Explanation of Muhammad's Prophecy'. In J. E. Brockopp (ed.), *The Cambridge Companion to Muhammad.* New York: Cambridge University Press, 158-79.

(Ibn al-Malahimi) ابن الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد (فائق). **كتاب الفائق في أصول الدين**. تحقيق و. مادلونج وم. مكدرمت. طهران/ برلين: العهد الإيراني للفلسفة/ معهد الدراسات الإسلامية، ٢٠٠٧.

(Ibn al-Malahimi) ابن الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد (معتمد). **كتاب المعتمد في أصول الدين**. تحقيق و. مادلونج. طهران/ برلين: ميراثي مكتوب/ وحدة البحث العلمي في التاريخ الفكري للعالم الإسلامي
(Research Unit Intellectual History of the Islamicate World),
ط٢. ٢٠١٢.

(Ibn al-Malahimi) ابن الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد (تحفة).

تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة. تحقيق حسن أنصاري وو. مادلونج، طهران/ برلين: العهد الإيراني للفلسفة/ معهد الدراسات الإسلامية، ٢٠٠٨.

Ibn Rushd *(Tahafut al-tahafut). Averroes' Tahafut al-Tahafut)The Incoherence of the Incoherence).* Trans. S. van den Bergh. 2 vols. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1954.

ابن تيمية (Ibn Taymiyya) (درء). **درء تعارض العقل والنقل.** تحقيق محمد رشاد سالم. ١١مج. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٨٠.

Janssens, J. (2003). 'Al-Ghazzali and his Use of Avicennian Texts'. In M. Maroth (ed.), *Problems in Arabic Philosophy.* Piliscaba: Avicenna Institute of Middle East Studies, 37-49.

Kologlu, O. S. (2010). *Mutezile'nin Felsefe Elestirisi: Harezmli Mutezili Ibnu'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi.* Bursa: Emin Yayinlari.

Kukkonen, T. (2000). 'Possible Worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency'. *Journal of the History of Philosophy* :38 479-502.

Lohr, C. H. (1965). 'Logica Algazelis: Introduction and Critical Text'. *Traditio* 223 :21-90.

Madelung, W. (2006). 'Abu l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God'. In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One.* Leuven: Peeters, 273-80.

Madelung, W. (2007). 'Ibn al-Malahimi's Refutation of the Philosophers'. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 331-6.

Pourjavady, N. (ed.) (2002). *Majmuah-yi falsafi-yi Maraghah /A Philosophical Anthology from Maragha.* Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgah.

Shihadeh, A. (2010). 'New Light on the Reception of al-Ghazali's *Doctrines of the Philosophers (Maqasid al-Falasifa)'.* In P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century.* London/ Turin: Warburg Institute/Nino Aragno Editore, 77-92.

Treiger, A. (2011). *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*. London: Routledge.

Wisnovsky, R. (2004). 'One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology'. *Arabic Sciences and Philosophy* 65 : 14-100.

الفصل السادس والعشرون
المذهب الشيعي الاثنا عشري

رضا پورجوادي وزابينه شميتكه

(١)
العصر الإيلخاني وما بعد الإيلخاني

جرت العادة بأن يُعزىٰ إلىٰ نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤) «تحديث» مذهب الشيعة الاثني عشرية بتقديم أفكار ابن سينا في المناقشات الكلامية، وهو ما بدأ من قبل في المذهب الأشعري علىٰ يد الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١)، ثم تبعه -وهذا أكثر أهمية- فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٩/ ١٢١٠)(*). وقد نشأ الطوسي نشأة إمامية، وكان أهم شيوخه في الكلام معينَ الدين، أبا الحسن، سالم بن بدران المازني المصري (عاش في سنة ٦٢٩/ ١٢٣١-٢)، تلميذ المتكلم الاثني عشري الشهير أبي المكارم عز الدين حمزة بن علي بن زُهرة الحسيني الحلبي (ولد في رمضان ٥١١/ ١١١٧، وتوفي في ٥٨٥/ ١١٨٩-٩٠)، صاحب «**غنية النزوع إلىٰ علمي الأصول والفروع**»، الذي يعد أحد أوعب المصنفات الباقية -من القرن السادس/ الثاني عشر- في علم الكلام والفقه وأصوله عند الإمامية، وهو الكتاب الذي درَسه الطوسي علىٰ ابن بدران، فأجازه به في ١٨ من جُمادىٰ الآخرة سنة ٦١٩/ ٣٠ من يوليو ١٢٢٢ (مدرسي رضوي

(*) كتبت زابينه شميتكه الجزء الأول، وكتب رضا پورجوادي الجزء الثاني.

Mudarris Radawi ١٩٩١ : ١٦١-٧). وعلىٰ الرغم من هذا التكوين الكلامي، فإن الطوسي قد كرس معظم حياته العلمية لفلسفة ابن سينا، ولعلم الفلك، وللحساب، وصنف -عندما اتصل بصفوف الإسماعيلية فيما بين سنة ١٢٣٣/٦٣٠ وسقوط قلعتهم في أَلَمُوت سنة ١٢٥٦/٦٥٤- كثيرًا من الكتب المهمة في الفكر الإسماعيلي. ونجح -إبان الغزو الإلخاني للعراق في سنة ١٢٥٨/٦٥٦- في أن يحمل هولاكو الغازي علىٰ الاستماع إليه في عدم تخريب المقدسات الشيعية. وفي سنة ١٢٥٩/٦٥٧ عهد إليه الإلخان ببناء مرصد مراغة [شرق إيران] وتولِّي أمره، وقد أصبح بعد ذلك مركزًا فكريًا مهمًا يضم الفلكيين، والفلاسفة، والمتكلمين من الشيعة ومن غيرهم. وظل نصير الدين الطوسي في مراغة إلىٰ ما قبل وفاته في سنة ١٢٧٤/٦٧٢ بأشهر قليلة، حيث عاد إلىٰ بغداد (ديبر Daiber وراجب Ragep ٢٠٠٠؛ وانظر أيضًا الإسهامات في: پورجوادي Pourjavady وڤيسيل Vesel ٢٠٠٠).

وقد صنف الطوسي بعد مفارقته للإسماعيلية حوالي سنة ١٢٥٦/٦٥٤ عدة مصنفات كلامية؛ أعني **رسالة الإمامة**، التي انتصر فيها لمذهب الشيعة الاثني عشرية في الإمامة، وكذلك رسالتين مختصرتين في الكلام: «**قواعد العقائد**»، و«**تجريد الاعتقاد**»[1]. وما لبثت هاتان الرسالتان أن ذاعتا، وأثبتتا أثرهما في تطور الشيعة الاثني عشرية، كما تومئ إلىٰ ذلك الشروح الكثيرة التي وضعت عليهما (صدرائي Sadrai ٢٠٠٣؛ مقدمة محقق الحِمَّصي الرازي، كشف، vi-iv)[2]. وقد جمع الطوسي فيهما إلىٰ المناقشات الكلامية اصطلاحَ الفلسفة

(١) يتضمن المبحث الخاص بالإمامة في كتاب «القواعد» عرضًا مفصلًا لمقالات الإسماعيلية (مع مناقشات مطولة لآراء الغلاة، والكيسانية، والإمامية، والزيدية، وأهل السنة). وقد فُسر ذلك بأنه دليل علىٰ أن الطوسي استبقىٰ نوعَ تعاطف مع آراء الإسماعيلية حتىٰ بعد مفارقته إياهم، وسقوط ألموت (لاندولت Landolt ٢٠٠٠: ١٤)، ولكن جنوح هذا المبحث إلىٰ حكاية مقالات الفرق لا تجعل هذا التفسير سائغًا.

(٢) حظي كتاب «التجريد» -كما هو معلوم- بانتشار واسع بين علماء السنة، ووضعوا عليه شروحًا كثيرة، أشهرها شرح علاء الدين علي القُوشجي (ت١٤٧٤/٨٧٩)، وكان هذا الشرح أساسًا لكثير من الشروح والحواشي لدىٰ متأخري أهل السنة، وكذلك لدىٰ مفكري الشيعة. انظر: صدرائي ٢٠٠٣: ٥٩ وما بعدها. وانظر في شرح علىٰ «القواعد» لعالم سني، هو ركن الدين الأستراباذي: أنصاري Ansari: ٢٠١١: ٧٨٧-٥.

ومنهجَها وأسلوبَها، كما ارتضىٰ طائفة من مفاهيم ابن سينا التي توافق مذهب الإمامية الكلامي. والحق أن دمج علم الكلام -علىٰ نحو ما صاغه أبو الحسين البصري (ت. ٤٣٦/١٠٤٤)، مؤسس آخر فرع تجديدي للمعتزلة- بالفلسفة المشائية أمسىٰ هو القاعدة المتبعة عند متكلمي الإمامية بداءةً من القرن السابع/ الثالث عشر، فما بعده. ومن مصادر الطوسي المهمة تصانيف فخر الدين الرازي، الذي كان قد نقح الفكر الكلامي الأشعري علي هدي من آراء أبي الحسين البصري وفلسفة ابن سينا. وعلىٰ الرغم من التعارض بين النظرة الاعتزالية لنصير الدين الطوسي في كتبه الكلامية والآراء الأشعرية لفخر الدين الرازي، فإن كتب هذا الأخير كانت وسيلة الأول وكذلك متأخري الشيعة الاثني عشرية إلىٰ الوقوف علىٰ مقالات أبي الحسين[١].

وكان التأثير الأظهر لفكر الطوسي الكلامي في الأوساط العلمية بمدينة الحِلَّة، التي كانت أحد المراكز الفكرية الرائدة للشيعة الاثني عشرية (طالعي Talii ٢٠١٣: ١٩-٧٨)، مع ما لها من موقف إيجابي واضح تُجاه الكلام منذ زمن سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحِمَّصي الرازي، الذي كان قد فرغ -في هذه المدينة- كتابه الكلامي الجامع، الموسوم **بالمنقذ من التقليد**، في التاسع من جُماديٰ الأولىٰ لسنة ٥٨١/الثامن من أغسطس لسنة ١١٨٥، فوقف متكلميها علىٰ آراء أبي الحسين البصري. ومن أشهر العلماء الذين كانوا يسكنون هذه المدينة قبل زمن الطوسي بقليل وفي أثنائه سديد الدين سالم بن محفوظ السوراوي الحلي (توفي نحو ٦٣٠/١٢٣٢)، وتلميذه نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد (المحقِّق الحلي) (ت. ٦٧٦/١٢٧٧) (انظر في أخباره: الفصل الحادي عشر)، ومحمد بن علي بن محمد بن جُهيم (ت. ٦٨٠/١٢٨٢)، وسديد الدين يوسف بن المطهَّر الحِلي. وفي ذلك العصر أيضًا ظهر في الحلة بنو العَوْد، وهم أسرة ضمت أجيالًا متعاقبة من المتكلمين (شميتكه Schmidtke ٢٠٠٩a).

(١) ليس هناك دليل علىٰ أن الطوسي أو أي متكلم من متأخري الإمامية قد اطلع علىٰ مصنفات أبي الحسين البصري الكلامية. ومع ذلك، كان الطوسي والعلامة الحِلِّي علىٰ علم بتواليف ركن الدين ابن الملاحمي (ت.٥٣٦/١١٤١)، وهو من أبرز أتباع أبي الحسين، وكذلك بكتاب «الكامل» لأبي المعالي صاعد بن أحمد الأصولي، تلميذ ابن الملاحمي (انظر أخباره في: الفصل التاسع).

وقد كان الحسن بن يوسف (العلامة الحلي، ت. ١٣٢٥/٧٢٦) -وهو ابن سديد الدين يوسف- أحد أكثر تلامذة الطوسي تصنيفًا، فكتب شروحًا علىٰ طائفة من مصنفات هذا الأخير، أهمها شرحه علىٰ «**التجريد**»، الموسوم بـ«**كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**» (تم في سنة ١٢٩٧/٦٩٦). وتشهد مخطوطاته الكثيرة الباقية، وكذلك ما وضع عليه من شروح الشرح والحواشي علىٰ شدة انتشاره (شميتكه ١٩٩١: ٩٠ رقم ٨٥؛ الطباطبائي ١٩٩٥: ١٦٣-٦ رقم ٧٥؛ صدرائي ٢٠٠٣: ٣٥-٤١ رقم ١٩). وللحلي كذلك شرح علىٰ كتاب الطوسي الآخر «**قواعد العقائد**» (شميتكه ١٩٩١: ٥١، ٩٠ رقم ٨٤؛ الطباطبائي ١٩٩٥: f.162 رقم ٧٤)، وكثير من التصانيف الكلامية المستقلة التي كان لها تأثير واسع، لعل أشهرها كتابه المختصر في العقيدة الموسوم بـ «**الباب الحادي عشر فيما يجب علىٰ عامة المكلفين من معرفة أصول الدين**»، الذي أضافه بابًا حادي عشر لكتابه «**منهاج الصلاح في اختصار المصباح**» (تم في سنة ١٣٢٣/٧٢٣)، وهو لعامة القراء -كما يومئ إلىٰ ذلك عنوانه- لا لدارسي علم الكلام. وقد وقع له ما وقع لـ«**تجريد**» الطوسي من تعاقب الشراح عليه، كما نشر مرارًا مع أشهر شروحه للمقداد السيوري (ت. ١٤٢٣/٨٢٦)، وترجما جميعًا إلىٰ الفارسية والإنجليزية (شميتكه ١٩٩١: ٥٥، f.٨٠ رقم ٣٦؛ الطباطبائي ١٩٩٥: ٦٥-٧١ رقم ٢٥). ومن أكبر كتب الحلي الكلامية كتاب «**مناهج اليقين**» (تم في سنة ١٢٨١/٦٨٠)، الذي اشتهر بين متأخري متكلمي الإمامية (شميتكه ١٩٩١: ٤٧، ٩٤ رقم ١٠٧؛ الطباطبائي ١٩٩٥: ١٩١-٣ رقم ٩٩)، وكتاب «**نهاية المرام في علم الكلام**»، الذي يبدو أنه آخر تصانيفه في هذا الفن، فما حُفظ منه إلا بعضه، ولعله لم يتمه (شميتكه ١٩٩١: f.٥٠، رقم ٩٦؛ الطباطبائي ١٩٩٥: f.٢٠٨ رقم ١١٢).

وعلىٰ الرغم من أن الحلي لم يكن مفكرًا أصيلًا في علم الكلام، وإنما كان داعية متممًا لطريقة الطوسي المبتكرة، فقد جمع إلىٰ كثرة التصنيف كثرة في الطلاب الذين أحاطوا به للأخذ عنه، سواء في الحلة، في بلاط الحاكم الإلخاني أولجايتو (Uljaytu) (حكم من ١٣٠٤/٧٠٣ إلىٰ ١٣١٦/٧١٦)، أو في المدرسة السيارة التي أسسها أولجايتو لتكون في صحبته (شميتكه ١٩٩١: ٣٥-٤٠). وقد

كان استدعاء الحلي وابنه فخر المحققين محمد (ولد سنة ٦٨٢/ ١٢٨٣، وتوفي ١٣٦٩/٧٧١) إلىٰ بلاط هذا الأخير سابقًا علىٰ تشيعه في سنة ٧٠٩/ ١٣١٠، فأقاما عدة سنوات صنف فيها الحلي كثيرًا من الكتب بطلب من الإلخان، وبعضها في مسائل كلامية (شميتكه ١٩٩١: ٢٣-٣٢). وما عتَّم فخر المحققين حتىٰ أصبح عالمًا مشهورًا، ذا مصنفات في الكلام وفي الفقه خاصة، وبعضها شروح علىٰ تصانيف والده، الذي تولىٰ -بعد موته- أمر كثير من تلامذته السابقين. وتخرج عليه علماء؛ كنظام الدين علي بن عبد الحميد النيلي (توفي بعد سنة ١٣٨٩/٧٩١)، والشهيد شمس الدين محمد بن مكي (الشهيد الأول، ٧٣٤/ ١٣٣٣-١٣٨٤/٧٨٦) (المختاري ٢٠٠٥: ٦٤-٧)[1]، والمرتضىٰ أبو السعيد الحسن بن عبد الله بن محمد بن علي بن الأعرج الحسيني (شميتكه ١٩٩١: ٣٥).

ومن تلامذة الشهيد الأول: فخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد الشهير بابن المتوَّج البَحراني (توفي بين ١٣٩٩/٨٠٢-١٤٠٠ و٨٣٦/ ١٤٣٢-٣) (أنوار Anwar ١٩٩١)، وكذلك المتكلم الآخر الشهير، المنحدر من الحِلة، المقداد ابن عبد الله السيوري الحلي الأسدي (الفاضل المقداد، ت. ٨٢٦/ ١٤٢٢-٣)، الذي اشتهر بشروحه علىٰ بعض التصانيف الكلامية للعلامة الحلي، كـ «**النافع يوم الحشر**»، وهو شرح علىٰ «**الباب الحادي عشر**» (f. 350/٥ MTK رقم ١١٩٥٩)، و«**إرشاد الطالبين**»، وهو شرح علىٰ «**نهج المسترشدين في أصول الدين**» (MTK ١/ ٢٢٩ رقم ٧٨٤)[2]. وله مصنفات في الكلام مستقلة، منها «**اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**»، وهو أجمع كتبه في هذا الفن (MTK ٤/ f.٥٧٢ رقم ١٠٢٠٣).

---

(١) علىٰ الرغم من أن الشهيد الأول كان في الأصل فقيهًا، فإنه صنف أيضًا بعض الرسائل العقدية؛ انظر: أربع رسائل كلامية. وقد شرحها زين الدين علي بن محمد بن يونس العاملي النباطي البياضي (ت. ١٤٧٢/٧٨٨-٣)، صاحب «عُصْرة المنجود في علم الكلام».

(٢) ويُنسب إلىٰ المقداد عادةً كتاب «الاعتماد»، وهو شرح علىٰ «رسالة في واجب الاعتقاد علىٰ جميع العباد»، للحِلِّي (علىٰ سبيل المثال: MTK ١/ f.٤٠٠ رقم ١٦٧٠)، بينما هو -في الواقع- كتاب لشمس الدين محمد بن صدقة، تلميذ نصير الدين الكَشِّي. انظر: أنصاري ٢٠١٥: ٨٨-٩٦.

وكان علماء الحلة وثيقي الصلة بنظرائهم في البحرين، التي تعد مركزًا فكريًا حيويًا آخر للشيعة الاثني عشرية إبان القرن السابع/الثالث عشر وما بعده (العرابي al-Oraibi ١٩٩٢؛ ٢٠٠١). ومن أئمة القرن السادس/الثاني عشر: ناصر الدين راشد البحراني (ت. ٦٠٥/١٢٠٨)، ومن بعده كمال الدين أحمد بن علي، ابن سعادة البحراني (توفي نحو ٦٤٠/١٢٤٢)، وكلاهما درَس في الحلة. وقد أرسل تلميذ ابن سعادة، جمالُ الدين علي بن سليمان البحراني (توفي نحو ٦٧٠/ ١٢٧١) إلىٰ نصير الدين الطوسي رسالة من تصنيف شيخه ابن سعادة، تتضمن أربعًا وعشرين مسألة في صفة العلم الإلهي، وعنوانها «**رسالة العلم**»، أو «**مسألة العلم**»، وسأله أن يضع عليها شرحًا، فأجاب الطوسي مسألته. ولعلي بن سليمان هذا كتاب مذهبي هو «**مصباح العرفان ومفتاح البيان**» (أنصاري Ansari ٢٠١١: ٧٧٩-٨٥). وتدل التصانيف الباقية لابن سعادة ولعلي بن سليمان علىٰ أن علوم الفلسفة والتصوف والكلام كانت متأثلة في البحرين في زمانهما (مادلونج ١٩٨٩؛ تقوي Taghavi ٢٠١٣). وتلمذ لعلي بن سليمان ولدُه الحسين، وميثم بن ميثم البحراني (ولد في سنة ٦٣٦/١٢٣٨، وتوفي بعد ٦٨١/١٢٨٢) (اليوسف ٢٠٠٧). ومما يُذكر عادةً أن ميثمًا البحراني أخذ عن الطوسي، ولكنه يُعد أيضًا شيخ الطوسي في الفقه. وقد ألف البحراني في الكلام كتاب «**قواعد المرام**»، الذي حظي بانتشار واسع، وكان له من الخصائص مثل ما لتصانيف الطوسي والحلي الكلامية (MTK ٤/ ٤٦٩ رقم ٩٧٦٠). ويقوم شرح البحراني الضخم علىٰ «**نهج البلاغة**»، الموسومُ بـ«**مصباح السالكين**»، أو «**شرح نهج البلاغة**»، شاهدًا علىٰ معرفته الوثيقة بالتصوف.

وقد كان لتفسيرات آراء ابن العربي وتعديلاته المبثوثة في شرح البحراني علىٰ نهج البلاغة، ثم في تصانيف بهاء الدين حيدر بن علي الآمُلي (توفي بعد ٧٨٧/ ١٣٨٥) موثوقيةٌ وتأثيرٌ كبير في الفكر الشيعي الاثني عشري في القرن السابع/الثالث عشر، وما بعده (أغا-طهراني ١٩٩٦). ويتعلق هذا خاصة بمذهب ابن العربي في وجود ختمين للولاية، الذي أعيد تفسيره ليتواءم مع مذهب الشيعة الاثني عشرية في الإمامة (انظر: العرابي ١٩٩٢: ٢١٦). وإلىٰ جانب تراث المعتزلة الكلامي، والفلسفة المشائية، والفكر الأكبري، كان هناك الفلسفة

الإشراقية لشهاب الدين السُّهروردي (ت. ٥٨٧/ ١١٩١)، التي سرعان ما تطورت لتصبح أحد المذاهب الكبيرة في الفلسفة الإسلامية، وليكون لها تأثير واسع في علم الكلام والفلسفة الإماميين بداءةً من القرن السابع/الثالث عشر، فما بعده. وقد كان معظم مفكري الاثني عشرية المتأخرين يبصرون الآراء الإشراقية بعيني شمس الدين محمد بن محمود الشَّهْرَزُوري (كان علىٰ قيد الحياة في ٦٨٧/ ١٢٨٨)، صاحب الموسوعة الفلسفية الشهيرة، الموسومة بـ «**الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**» (تم في سنة ٦٨٠/ ١٢٨١) (پورجوادي وشميتكه ٢٠٠٦). ويعد ابن أبي جُمهور الأحسائي (ولد نحو ٨٣٨/ ١٤٣٤-٥/ ، وتوفي بعد ٩٠٦/ ١٥٠١) أولَ عالم إمامي يجمع في كتابه الكبير أقوال المعتزلة والأشاعرة، والفلسفتين المشائية والإشراقية، مع التصوف الفلسفي، منشئًا بذلك توليفًا من هذه الأفرع غير مسبوق (شميتكه ٢٠٠٠؛ b٢٠٠٩؛ ٢٠١٣). وقد انحدر من الأحساء، حيث أخذ في أول أمره عن علماء البحرين، ثم عن طائفة من علماء النجف، وجبل عامل، وكاشان، ثم نزل مرارًا -في مرحلة متقدمة من حياته العلمية- بمشهد، وكان يطيل المُقام بها، حتىٰ غدت كأنها موطنه الثاني.

وتدل مجموع المصنفات الكلامية لابن أبي جمهور (الغفراني ٢٠١٣) علىٰ أنه قد تطور من متكلم تقليدي، اصطبغت آراؤه بالصبغة الاعتزالية، إلىٰ مفكر يجنح في الغالب إلىٰ الأفكار الفلسفية والصوفية. ومن السمات التي تميز جميع تواليفه في الكلام حرصُه علىٰ التوسط بين الآراء المتعارضة للطوائف المختلفة، سواء أكانت كلامية (المعتزلة في مقابل الأشاعرة)، أم غير ذلك (الفكر المذهبي في مقابل المفاهيم الفلسفية). وخير مثال لذلك كتابه الموسوم بـ«**مُجلِي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوف**» (تم في سنة ٨٩٥/ ١٤٩٠)، وهو شرح علىٰ كتاب آخر له، عنوانه «**النور المنجي من الظلام**» (تم في سنة ٨٩٣/ ١٤٨٨)، الذي كان هو الآخر شرحًا علىٰ كتاب له شديد الاختصار، موسوم بـ «**مسلك (أو مسالك) الأفهام في علم الكلام**». ويدل عنوان المختصر علىٰ أن الكتاب في أصله في علم الكلام، غير أن المؤلف سلك في شرحه «**النور المنجي**» مسلكًا جامعًا، فأطال النفَس في الأبعاد الصوفية والفلسفية (وخاصة الإشراقية) للقضايا المطروحة، ثم اقتصر في شرح الشرح (**المجلي**) علىٰ تفصيل القول في الأفكار

الإشراقية والصوفية الخاصة التي وردت في الكتابين، جامعًا في أثناء ذلك -بتوسع- بين مذهب الاعتزال ومفاهيم الفلسفة المشائية والإشراقية والتصوف الفلسفي، متخذًا كذلك موقفًا وسطًا بين المعتزلة والأشعرية.

وقد تميزت آراء ابن أبي جمهور -في «**المجلي**»- بالنزوع إلىٰ الأفكار الفلسفية عند مناقشته لصفة القدرة الإلهية؛ أعني: آلله علة ضرورية أم هو فاعل مختار؟ أخَلَقَ الخلق من عدم، أم أن العالم شريكه -وهو [الله] علتُه الأولىٰ- في القِدَم؟ أيخلق الكثرة بلا نهاية ودون واسطة، أم أنه -وهو الواحد من كل وجه- لا يصدر عنه مباشرةً إلا معلول واحد، ثم يتتابع الخلق هرميًا بطريق الفيض؟ والحق أن ابن أبي جمهور كان ينتصر دائمًا للرأي الفلسفي، دون رأي المتكلمين، وإن كان يذهب إلىٰ أن آراء الفريقين متطابقة في الأساس. وقد أيَّد -علاوةً علىٰ ما تقدم- الفهم الفلسفي للألوهية عندما ساوىٰ بين صفة الإرادة الإلهية والفكرة الفلسفية في العناية الإلهية (divine providence)[1]. وهذه الفكرة هي التي حددت أيضًا منحاه في «تعليل» الأفعال الإلهية، فقد أنكر قول المعتزلة بأن أفعال الله مبنية علىٰ أغراض معينة، وذهب إلىٰ أنها مبنية علىٰ علمه بذاته وبالنظام الكامل (perfect order). وقد اعتمد في سرد تفاصيل هذه المسائل -التي جنح فيها إلىٰ رأي الفلاسفة- علىٰ كتاب «**الشجرة**» للشهرزوري، وتقفىٰ أثر هذا الأخير حين ذهب مذهبه في انتقال [تناسخ] (transmigration) الأرواح التي لم تبلغ كمالها بعد الموت -وَفْقًا لخصالها الخلقية- إلىٰ أجسام الحيوانات بغيةَ التطهر، غير أنه خالفه فقال ببعث الأجساد. ثم إن النفوس التي تتقدم في تطهرها تصعد إلىٰ أجسام حيوانات أكثر رقيًا، حتىٰ إذا بلغت من التطهر حدًا كافيًا فرت إلىٰ الدرجة الدنيا من الجنة. ولا كذلك النفوس التي تخفق في التطهر، فإنها لا تزال تتنقل في أجسام الحيوانات في عالم الصور (World of Images). وخالف ابن أبي جمهور الشهرزوري أيضًا، فقال بأن الله -بعد إفنائه العالم- يبعث الناس

---

(١) للعناية معنيان: عام، وهو «تأثير الله في العالم وتوجيهه نحو غايات معينة»، وخاص، وهو: «توفيق الله للعبد في أفعاله». وقال ابن سينا في «الشفاء»: «العناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتىٰ يكون أحسن نظام» (المعجم الفلسفي، ص١٢٩). (المترجم)

بأجسامهم للحساب. وألجأته الرغبة في التوفيق بين هذا المعتقد وعقيدة التناسخ (metempsychosis) إلىٰ القول بعدة عناصر من بعض الآراء غير المعزوة التي رواها الشهرزوري في «**الشجرة**»، حيث جمع منتحلوها بين القول بالتناسخ واعتقادهم في قيامة هذا العالم الحسي. وفرق ابن أبي جمهور -كأنما يخاطب أصحاب هذا الرأي- بين (القيامة الصغرىٰ) التي تتحرر فيها نفس معينة من الجسد، و(القيامة الكبرىٰ)، التي تعني البعث والنشور بعد الفناء والدثور.

وكذلك اعتمد -في «**المجلي**»- مفاهيم جوهرية كان قد استقاها من التصوف الفلسفي. ومن ذلك مذهب وحدة الوجود، الذي بدا أساسيًّا في تصوره للتوحيد؛ وذلك أنه ميز التوحيد إلىٰ ثلاث مراتب: **الوجودي**، وهو أعلاها، ويليه **الصفاتي**، **والإسلامي**، وهو أدناها؛ ويعني البراءة من الشرك كما جاءت في القرآن (٤٧ : ١٩). وظهر أثر مذهب وحدة الوجود أيضًا في تصوره للصفات الإلهية، فهوىٰ يرىٰ أنها تتلاشىٰ في التوحيد الوجودي، بينما يمكن مشاهدتها في التوحيد الصفاتي، بوصفها تجليات للذات الإلهية. وإذا كان الأمر كذلك، فليست هي شيئًا زائدًا علىٰ الذات: لا عقليًّا ولا في الخارج. ومما تأثر فيه ابن أبي جمهور أيضًا بالمفاهيم الصوفية قضية حرية الإنسان في الفعل، فقد اتخذ -استنادًا إلىٰ مذهب وحدة الوجود- موقفًا وسطًا بين الجبرية وحرية الإرادة: فإذا نظرت بعين التشريع، فالإنسان مسؤول عن أفعاله، فإن علوت بالنظر، إلىٰ حيث رتبة الوجود التي تتيح معرفة أكثر عمقًا بالوحدة الوجودية الحقيقية، اضمحلت كلُّ كثرة، وتحقَّقَ المشاهِد أن الكلَّ مشمول بالعناية الإلهية. فالفهم الصحيح للموقف الوسط بين الجبرية والحرية ينطوي علىٰ كلتا النظرتين معًا. ومن الموضوعات التي تجلىٰ فيها الأثر الصوفي في ابن أبي جمهور موضوع النبوة والإمامة، فهو ينافح عن ضرورة الرسالات النبوية وتعيين الإمام في إبان حديثه عن المذهب الصوفي القائل بالوجود الضروري للإنسان الكامل، فالنبي والإمام -من حيث هما مجالي الكمالات الإلهية- يقومان واسطة بين الله، المطلق المتعالي، والإنسان. وعلىٰ الرغم من أن ابن أبي جمهور قد ذهب المذهب الأكبري في الرسالة والنبوة والولاية، فإنه صرف معنىٰ الولاية -موافقةً للمفاهيم الشيعية الاثني عشرية- إلىٰ الإمامة، وردَّ قول ابن العربي كذلك -كما فعل ميثم البحراني وحيدر آمُلي من

قبل- بأن المسيح هو خاتم الولاية العامة، واستبدل به الإمام عليًّا والإمام الغائب (شميتكه ٢٠٠٠؛ وما سيصدر قريبًا).

(١)
العصر الصفوي

في سنة ٩٠٧/١٥٠١، أعلن مؤسس الدولة الصفوية، الشاه إسماعيل الأول (تولىٰ الحكم من ٩٠٧/١٥٠١ إلىٰ٩٣٠/١٥٢٤) أن المذهب الشيعي الاثني عشري هو مذهب الدولة الصفوية الناشئة حديثًا، واستتبع ذلك ترحيبًا بالتصانيف الكلامية الاثني عشرية في البلاط الصفوي. وكان شرح نجم الدين محمود النيريزي (توفي بعد سنة ٩٣٣/١٥٢٦) علىٰ «**تجريد الاعتقاد**» للطوسي هو أولَ كتاب في المذهب الاثني عشري يُصنف في عهد الصفويين، وعنوانه «**تحرير تجريد العقائد**»، وقد تم قبل سنة ٩١٦/ ١٥١٠، وأُهدي إلىٰ الشاه إسماعيل الأول. وقد كان كتاب «**التجريد**» يُقرأ عادةً في عصر النيريزي مصحوبًا بشرحين أشعريين لشمس الدين الأصفهاني (ت. ٧٤٩/١٣٤٨) (غالبًا ما يُدرَس مع حاشية السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/ ١٤١٤»، ولعلاء الدين علي القُوشجي (ت. ٨٧٩/ ١٤٧٤) (صدرائي ٢٠٠٣: ٤٢-٩٥). وانتقد هذا الأخير الطوسيَّ بسبب مذهبه الاثني عشري، ولا سيما في مبحث الإمامة، فكان شغلُ النيريزي الأولُ -حين صنف شرحه علىٰ «**التجريد**»- أن يصحح ما أسماه «التفسيرات غير الصحيحة» و«المغالطات» في الشرحين السالفين. وقد ارتضىٰ أقوال الإمامية في شرحه، وزعم أنها تطابق غالبًا مقالات المعتزلة، كالقول باختيار الإنسان في أفعاله، وبالتحسين والتقبيح العقليين، ودَحَضَ مذهب الأشعرية والماتريدية في وجود الصفات الإلهية في الخارج، زاعمًا أن رأي المعتزلة في هذه المسائل رأيُ أئمة الشيعة (پورجوادي ٢٠١١: ٦٥-٧).

وقد قام علماء إيرانيون آخرون لذلك العهد بشرح «**التجريد**»، غير أنهم -خلافًا للنيريزي- حشَّوْا جميعًا علىٰ شرح القوشجي، منهم: غياث الدين

الدَّشتكي (ت. ٩٤٩/١٥٤٢)، وشمس الدين الخفري (ت. ٩٤٢/ ١٢٣٥-٦)، وحسين الإلهي الأردبيلي (ت. ٩٥٠/ ١٥٤٣)، وجمال الدين محمود الشيرازي (ت. ٩٦٢/ ١٥٥٤-٥)، وفخر الدين السماكي الأستراباذي (ت. ٩٨٤/ ١٥٧٦-٧) (صدرائي ٢٠٠٣: f. 136). وقد عنيت حواشيهم بالمقصدين الأولين من «**التجريد**»، حيث نوقشت **الأمور العامة والجوهر والعرض**. وكتب الخفري والسماكي الأستراباذي شرحين منفصلين للمقصد الثالث، وهو في **الإلهيات بالمعنىٰ الخاص**، وكذلك صنع أحمد بن محمد المقدَّس الأردبيلي (ت. ٩٩٣/ ١٥٨٥-٦) (صدرائي ٢٠٠٣: ١٤٤-٨). علىٰ أن أحدًا من هؤلاء العلماء لم يشرح المقصد الخاص **بالإمامة**؛ لأن ذلك كان سيضطرهم إلىٰ إظهار موافقتهم -أو مخالفتهم- لمذهب الشيعة الاثني عشرية، فآثروا الاقتصار علىٰ شرح ما لا خلاف فيه. ولم يتغير هذا الموقف العام إلا في القرن الحادي عشر/السابع عشر، فكتب سيد أحمد العلوي العاملي (توفي بين ١٠٥٤/١٦٤٤ و١٠٦٠/ ١٦٥٠) شرحًا علىٰ «**التجريد**»، عنوانه «**رياض القدس**»، تم في ١٠١١/١٦٠٢-٣ (MTK ٣/ ٤٨٧ رقم ٧١٦١)، وكذلك صنف عبد الرزاق اللاهيجي (ت. ١٠٧٢/ ١٦٦١-٢) شرحًا جديدًا، عنوانه «**شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**» (MTK f.٤/١٢٦ رقم ٨١٤١). وفي القرن الثاني عشر/الثامن عشر كتب سيد محمد أشرف العلوي العاملي (ت. ١١٤٥/ ١٧٣٢) شرحًا علىٰ «**التجريد**» بالفارسية، عنوانه «**علاقة التجريد**» (MTK ٤/ ٢٧٤ رقم ٨٨٢٣). وقد شرح هؤلاء المؤلفون الثلاثة الكتاب كاملًا -ومنه مقصد الإمامة- من منظور شيعي اثني عشري. ومما يجدر ذكره أن حاشية الخفري علىٰ شرح القوشجي لمقصد الإلهيات قد انتشرت -في إبان القرنين الحادي عشر/السابع عشر والثاني عشر/الثامن عشر- انتشارًا واسعًا، حتىٰ وضع عليها ما يزيد علىٰ ثلاثين حاشية خلال تلك الفترة (صدرائي ٢٠٠٣: ١٠٢-٢٩).

وقد توافرت الشروح كذلك -في العصر الصفوي- علىٰ كتاب «**الباب الحادي عشر**»، للعلامة الحلي (فيروزي Firouzi ٢٠١١)، فتلا شروحَه المتقدمةَ للمقداد السيوري وابن أبي جمهور الأحسائي (انظر: المبحث ١) شروحٌ أخرىٰ صنفها -في العقود الأولىٰ من عصر الصفويين- علماء إيرانيون مهاجرون إلىٰ

الهند؛ كالشاه طاهر الدَّكني (توفي بين ١٥٤٥/٩٥٢ و١٥٤٩/٩٥٦)، ومحمد بن أحمد الخواجگي الشيرازي (ت. ١٥٤٦/٩٥٣) (MTK ٣٦/٤ رقم ٧٦٨٨؛ وانظر أيضًا: الباب الرابع والثلاثين). ومن العلماء الذين علا نجمهم في إيران مير أبو الفتح بن مخدوم الحسيني العربشاهي (توفي نحو ١٥٦٨/٩٧٦)، الذي كان أول من شرح كتاب «**الباب الحادي عشر**» للحلي، بعنوان «**مفتاح الباب**»، وأهداه إلىٰ الشاه طَهْمَاسْب (كان حكمه بين ٩٣٠/ ١٥٢٤-١٥٧٦/٩٨٤) (MTK ٥/ f.٢١٥ رقم ١١٢٩٩؛ الحلي، السيوري، والعربشاهي، باب ٢٠٦). وفي هذا الشرح دفاع عن التفسير الصوفي لعدة مسائل عقدية (رِضوي Rizvi a٢٠٠٧: ٩٤).

وشاع كذلك في العصر الصفوي نمط آخر من الرسائل المستقلة التي تناقش وجود الله وصفاته، وتتخذ عمومًا هذا العنوان: «**رسالة في إثبات الواجب وصفاته**» (MTK ١/ ١٤٢-٥٩)، وموضوعاتها الأساسية إثبات وجود الله، وتوحيده، وصفاته، وعلاقتها بذاته. ويعد أول من أسهم في هذا النمط من التأليف فيلسوف شيراز، السني الأشعري، جلال الدين الدَّوَّاني (ت. ٩٠٨/ ١٥٠٢)، الذي صنف رسالتين مستقلتين في إثبات وجود الله وصفاته (پورجوادي ٢٠١١: ١٢، f.١٣؛ MTK ١/ ١٥١-٣، رقما ٤٢٧، ٤٢٨). وقد توافر الشُّرَّاح والمحشُّون علىٰ هاتين الرسالتين، ومنهم علماء إمامية من العصر الصفوي، نَقَدَ أكثرهم آراء صاحبهما. وكان من تأثير رسالتي الدواني أيضًا أنهما أصبحتا النموذجَ المحتذىٰ لمن أراد أن يصنف علىٰ هذا النمط من الأجيال اللاحقة. وممن صنف في هذا الموضوع: شمس الدين الخفري (MTK ١/ f.١٥٠ رقم ٤٢٥)، ونجم الدين النيريزي، وأبو الحسن علي بن أحمد القائني الكاشاني (ت. ٩٦٦/١٥٥٨-٩) (MTK ١/ ١٤٦ رقم ٣٩٦)، وأفضل الدين محمد التُّركة الأصفهاني (ت. ٩٩١/١٥٨٣-٤) (MTK ١/ f.١٥٣ رقم ٤٢٩)، وأحمد بن مقدَّس الأردبيلي (MTK ١/ f.١٤٣ رقم ٣٨٧).

وعلىٰ الرغم من أنه يمكن أن نتصور ما كان لمصنفات الشيعة الاثني عشرية العقدية من دور مهمٍّ في نشر المذهب الجديد إبان عملية التحول الديني لإيران،

فإن العجيب أن شيئًا من هذه المصنفات لم يكتب في الفترة الأولىٰ من الحكم الصفوي. وأول من كتب عقيدة إمامية في ظل هذا الحكم هو شيخ الإسلام في أصفهان، بهاء الدين العاملي (ت. ١٠٣٠/١٦٢١)، إما في عهد الشاه عباس الأول (كان حكمه بين ٩٩٦/١٥٨٨ و١٠٣٨/١٦٢٩)، أو قبل ذلك بقليل. وقد كانت هذه العقيدة -المصوغة بالعربية والموسومة بـ «**اعتقادات الإمامية**» (أو «**الاعتقادات**»)، كما يقول مؤلفها- مكتوبة لغير الشيعة الاثني عشرية؛ خشية أن يخلطوا بين آراء هؤلاء وآراء غيرهم من فرق الشيعة، ذوي العقائد الفاسدة (MTK ١/ f.٣٩٠ رقم ١٦٢٣). وقد اعتمدت رسالة العاملي -في شكلها ومضمونها- علىٰ عقيدة صغيرة لفخر المحققين (العاملي، اعتقادات، ١٨٩-٩٤)، كما أنها لم تقتصر علىٰ مناقشة القضايا العقدية، وإنما عرَضَت كذلك بتوسع للعمليات من أداء الواجبات والامتناع عن المحظورات. وتُرجمت هذه العقيدة لاحقًا إلىٰ الفارسية، وشرحها غير واحد من العلماء، منهم: أدهم الخَلخالي (توفي نحو١٠٥٢/١٦٤٢)، وسلطان حسين الأسترابادي (توفي بعد ١٠٧٧/ ١٦٦٦) (العاملي/اعتقادات، ٢٠٢-٦٦).

وبعد العاملي، صنف كثير من العلماء كتبًا عقدية [عقائد]، يمزجون فيها غالبًا المفاهيم الكلامية والفلسفية بالطرائق الجدلية. ولبعضهم كذلك كتبٌ مذهبية أوعب، كرفيع الدين محمد بن حيدر الحسيني الطباطبائي النائيني (ت. ١٠٩٩/ ١٦٨٧-٨) مثلًا، الذي ألف في سنة ١٠٤٧/١٦٣٧ «**الشجرة الإلهية**»، وأهداه إلىٰ الشاه صفي (حكم من ١٠٣٨/١٦٢٨ إلىٰ ١٠٥٢/١٦٤٢) (MTK ٤/ ١٤رقم ٧٥٧٦)، وفي سنة ١٠٧٠/١٦٦٠ كتب عقيدة أخصر، وهي خلاصة الأولىٰ، وعنوانها «**ثمرة الشجرة الإلهية**» (MTK ٢/ ٤٠٠ رقم ٤٣٤٩). وصنف عبد الرزاق اللاهيجي عقيدة فلسفية عنوانها «**گوهر مراد**»، أتمها في سنة ١٠٥٣/١٦٤٣، وأهداها إلىٰ الشاه عباس الثاني (حكم من ١٠٥٢/١٦٤٢ إلىٰ ١٠٧٧/١٦٦٦) (MTK ٤/ f.٥٥١ رقم ١٠١١٧)، كما صنف عقيدة أخرىٰ -بالفارسية أيضًا- وعنوانها «**سرمايه ايمان**»، أهداها أيضًا إلىٰ الشاه عباس الثاني في سنة ١٠٥٨/ ١٦٤٨ (عطايي نظري Atayi Nazari ٢٠١١a: ٩-١٦؛ MTK ٣/ f.٥٣٠ رقم ٧٣٤٣). وبعد اللاهيجي بقليل، في سنة ١٠٦٣/١٦٥٣، كتب ملا محسن الفيض

الكاشاني (ت. ١٠٩٠/١٦٧٩) «**عين اليقين في أصول الدين**» (MTK ٤/٣١٩.f رقم ٩٠٥١) بأسلوب يحاكي أسلوب كتب اللاهيجي. ومما صنف علىٰ وفق هذا النمط -في أثناء حكم الشاه عباس الثاني وأهدي إليه- «**العقائد الجامعة**» لمحمد باقر السَّبْزَوَاري (ت. ١٠٩٠/١٦٧٩-٨٠)، و«**رسالة في أصول الدين**» لجمال الدين محمد بن حسين الخانساري [الخوانساري] (ت. ١١٢٢/ ١٧١٠-١) (آغا بـــزرج Agha Buzurg ١٩٨٣-٦: ii ١٨٦، xv ٢٨٢؛ MTK ٤/٢٤٨.f رقـــم ٨٦٨٤؛ ١/٣٣٥ رقم ١٣٢٤). وفي نهاية العصر الصفوي كتب حسن بن عبد الرزاق اللاهيجي (ت. ١١٢١/١٧٠٩)، ومحمد بن عبد الفتاح التُّنكابُني (ت. ١١٢٤/١٧١٢-٣) عقيدتين، أولاهما «**شمع اليقين في أصول الدين**» للاهيجي (في سنة ١٠٩٢/١٦٨١) (MTK ٤/١١٢ رقم ٨٠٦٥)، والأخرىٰ «**ضياء القلوب**» للتُّنكابُني (في سنة ١١٠٢/١٦٩١) (MTK ٤/١٨٤ رقم ٨٤٠٠).

وشاع في آخر العصر الصفوي نمط آخر من التأليف العقدي، يهدف إلىٰ إقصاء أصحاب اعتقادات وممارسات معينة من طائفة الشيعة الاثني عشرية، فكتب المتكلم، خصيم التصوف، محمد هادي السبزواري (مير لوحي، توفي بعد ١٠٨٣/١٦٧٢)، «**أصول العقائد وجامع الفوائد**»، بالفارسية، في سنة ١٠٨١/ ١٦٧١ (MTK ١/٣٦٣ رقم ١٤٨٣)، ومحمد شفيع الأسترابادي (ت. ١١١٧/ ١٧٠٥) رسالة «**أصول الدين**» (أيضًا: آب حيات)، وأهداها إلىٰ الشاه سليمان (حكم من ١٠٧٦/١٦٦٦-١١٠٥/١٦٩٤) (MTK ١/٦٣ رقم ٢). وكذلك أهدىٰ إسماعيل خاتون آبادي -المدرس بالمدرسة الملحقة بجامع العباسي- رسالته الاعتقادية إلىٰ الشاه أيضًا. وتتضمن الرسالة مقدمة وثلاثة أبواب: في أقسام الموجودات، في مخالفات أصول مذاهب أرباب الكمالات وسائر الطبقات، في سؤال النجاة لطالبي أعلىٰ الدرجات. وفي الرسالة أيضًا مناقشة لبعض الأعمال التي يرىٰ المصنف أنها محرمة، كالاستماع إلىٰ الغناء مثلًا (خاتون آبادي، رسالة، ٢٦٦.f). وصنف محمد باقر المجلسي أيضًا «**حق اليقين في أصول الدين**»، في سنة ١١٠٩/١٧٩٨، وأهداها إلىٰ الشاه سلطان حسين (حكم من ١١٠٥/١٦٩٤ إلىٰ ١١٣٥/١٧٢٢) (MTK ٣/١٢٣.f رقم ٥٣١٣).

لقد كان أكثر اشتغال متكلمي الإمامية -في أوائل الدولة الصفوية- بالدفاع عن آراء أسلافهم ضد نقد الأشعرية. وحين رأوا توافقًا عامًّا بين مذهبهم ومذهب المعتزلة، ذهبوا إلىٰ أن هؤلاء إنما تبنوْا آراء أئمة الشيعة، وهو ما سبق الإفصاح عنه في السنوات الأولىٰ من الغيبة، وهو ما ورد التصريح به -مثلًا- في شرح النيريزي علىٰ «**التجريد**» (پورجوادي ٢٠١١: ٦٦). وكذلك صرح مير أبو الفتح الحسيني العربشاهي بأن مقالات الإمامية تطابق في العموم آراء المعتزلة، وتلتقي نوعَ التقاء بآراء الحكماء (الفلاسفة). ويفرق العربشاهي أيضًا بين آراء «متقدمي» الإمامية وآراء «متأخريهم»، منتصرًا عادة للمتأخرين، الذين يبدأون -في رأيه- منذ نصير الدين الطوسي. ومن ذلك أنه ذكر في قضية البعث أن المحققين من قدماء المعتزلة ومتأخري الإمامية يقولون ببعث الأجساد والأرواح جميعًا، بينما كان متقدمو الإمامية يعتقدون -كبعض المتكلمين- أن البعث للأجساد فقط (الحلي، السيوري، والعربشاهي، باب، ٢٠٦).

ومنذ بداية النصف الثاني من القرن العاشر/السادس عشر، وعلماء الإمامية في إيران علىٰ علم بالأمهات الأربع في الحديث عند الشيعة الاثني عشرية، وهي: «**الكافي**»، لمحمد بن يعقوب الكُلَيْني (ت. ٣٢٨/ ٩٣٩ أو ٣٢٩/ ٩٤٠)، و«**من لا يحضره الفقيه**»، لمحمد ابن بابويه القُمي (الصدوق، ت. ٣٨١/ ٩٩١)، و«**تهذيب الأحكام**»، و«**الاستبصار**»، لمحمد بن الحسن الطوسي (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧). وذهب مير أبو الفتح الحسيني العربشاهي -الذي تسنىٰ له العلم ببعض هذه الكتب الحديثية- إلىٰ وجوب الأخذ بالحديث متىٰ صح (الحلي، السيوري، والعربشاهي، الباب، ٢٠٨، ٢١٤). ومما أثمره توفر هذه الكتب زيادة الوعي بما أبداه الأئمة من نقد شديد للكلام، حتىٰ بلغ حد تحريم الاشتغال به جملةً، فتحايل متكلمو الإمامية علىٰ ذلك، وطلبوا تفسيرًا آخر لأقوال الأئمة، يتيح الاشتغال -علىٰ الأقل- ببعض أنماط المناقشات الكلامية، فذهب بعضهم إلىٰ أن البحث الكلامي الوحيد المباح هو ذلك المستقىٰ من الأخبار التي يرويها الأئمة، واعتمدوا اعتمادًا متزايدًا علىٰ هذه الأخبار في بحوثهم الكلامية. ومن هؤلاء -علىٰ سبيل المثال- محمد أمين الأسترابادي (ت. ١٠٣٦/ ١٤٦١)، مؤسس الفرع [الاتجاه] الأخباري، الذي ذهب إلىٰ أن الأخبار المروية عن الأئمة المعصومين

قاضية بحرمة الاعتماد على العقل، وكذلك بحرمة دراسة الكلام أو تدريسه إلا ما كان منه ردًا إلى أقوال الأئمة (جليف Gleave ٢٠٠٧ : ١٠٤). وقد فرق في كتبه بين مذهب متقدمي الإمامية في الكلام وأصول الفقه ومذهب المتأخرين. فبينما كانت أصول الاعتقاد وأصول الفقه عند المتقدمين مأخوذة برمتها من أقوال الأئمة المعصومين، ذهب المتأخرون إلى أن الاستدلال العقلي معدود من طرق الوصول إلى الحق في هذين العلمين (الأسترابادي، دانشنامه، a٣-a٤). وفي رأيه أن هذا التغيير إنما وقع تدريجيًا في القرن الرابع/العاشر، حين أخذ محمد بن أحمد الإسكافي (ت. ٣٤٠/ ٩٥١)، وابن أبي عقيل العماني (توفي نحو ٣٤٠/ ٩٥١) بالاستدلال العقلي في بحوثهما الكلامية والأصولية على جهة التقية، ثم جاء الشيخ المفيد -ولم يكن يعلم أنهما فعلا ذلك تقية- فاستكثر من الاستدلال العقلي في تصانيفه الكلامية والأصولية (الأسترابادي، دانشنامه، a٣-a٤).

وقد أصبح «**الكافي**» للكليني قاعدة مهمة للمناقشات الكلامية في هذه الحقبة، كما تدل على ذلك الحواشي الكثيرة التي كتبت عليه (پورجوادي وشميتكه ٢٠١٥ : ٢٥٥ وما بعدها)، ويعد علامة أصفهان، محمد باقر الأسترابادي - المعروف بمير داماد (ت. ١٠٤٠/ ١٦٣٢)- أول من حشّى على الكافي، ثم تلاه خلق كثير من علماء القرن الحادي عشر/السابع عشر؛ كمحمد أمين الأسترابادي، وصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا، ت. ١٠٤٥/ ١٦٣٥-٦)، وسيد أحمد العلوي، ورفيع الدين النائيني، وخليل القزويني (ت. ١٠٨٩/ ١٦٧٨)، ومحمد بن صالح بن أحمد المازندراني (ت. ١٠٨٦/ ١٦٧٥-٦). وختامًا، كتب محمد باقر المجلسي (ت. ١١١٠/ ١٦٩٩، الذي عنون كتابه بـ «**مرآة العقول**») شروحًا وحواشي على هذا الكتاب، دأبت على مناقشة القضايا العقدية (رضوي b٢٠٠٧ : ٤٧-٥٠). ومما يذكر أيضًا أن كتاب «**التوحيد**» لابن بابويه قد أمسى المثال المحتذى لعلماء العصر الصفوي في الكتابة الكلامية الأخبارية [الحديثية]، وقد أصبح -وهو الذي كان مرغوبًا عنه في إيران في النصف الأول من القرن العاشر/ السادس عشر- أحد أهم الكتب الكلامية فيما بعد. وقد عثرت مدام تفضلي في جردها لمخطوطات مؤلفات ابن بابويه على اثنتين وتسعين نسخة من كتاب «**التوحيد**» في مكتبات إيران، تم الفراغ من أقدمها في سنة ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦-٧م،

ثم مرت عقود قل فيها نَسْخ الكتاب جدًّا، ثم تزايد الإقبال عليه منذ أوائل القرن الحادي عشر/السابع عشر، حتىٰ بلغ الغاية في النصف الثاني من هذا القرن، حيث عُثر علىٰ ما يزيد عن خمسين نسخة منه تم نسخها فيما بين سنتي ١٠٤٨/ ١٦٣٨ و١٠٩٨/١٦٨٧، كما أنه شُرح عدة مرات في هذه الفترة نفسها (پورجوادي وشميتكه ٢٠١٥: ٢٥٥ وما بعدها. وأول من شرحه بالفارسية شيخ الإسلام بأصفهان، محمد باقر السبزواري (آغا بزرج ١٩٨٣-٦: xiii. f.١٥٣)، ثم تلاه شرحان آخران بالعربية، علىٰ الأقل: «**أنيس الوحيد في شرح التوحيد**»، للسيد نعمة الله الجزائري (ت. ١١١٢/١٧٠١)، وأتمه في سنة ١٠٩٩/١٦٨٧-٨ (MTK ١/ ٥٠٢ رقم ٢٢١٣)، وشرح آخر للقاضي سعيد القمي (ت. ١١٠٧/ ١٦٩٦)، وأتمه في سنة ١١٠٧/١٦٩٦ (MTK ٤/ f.٤٤ رقم ٧٧٢٩). وشاعت في تلك الفترة أيضًا كتب مذهبية أخرىٰ لبعض المتقدمين من متكلمي الإمامية، كـ«**أوائل المقالات**» للشيخ المفيد، و«**الفصول المختارة**» للشريف المرتضىٰ (ت. ٤٣٦/ ١٠٤٤)، ولم يُعثر لأكثرها -ولا لهذين المذكورَيْن- نسخ يتقدم تاريخها علىٰ القرن الحادي عشر/السابع عشر (الطباطبائي ١٩٩٢، f.٥٩، f.١٠٧).

ولم يمضِ وقت طويل حتىٰ تجلىٰ هذا التغير الفكري في أسلوب خاص من الكتابة الكلامية. ويُعد كتاب «**علم اليقين**»، للفيض الكاشاني -أتمه في سنة ١٠٤٢/ ١٦٣٢-٣- من أقدم النماذج علىٰ تجديد الأسلوب القديم لدىٰ الشيعة الاثني عشرية، وفيه يقدم الكلام من ضوء الأقوال المنسوبة إلىٰ الأئمة، معتمدًا غالبًا علىٰ كتابَي «**الكافي**» و«**التوحيد**». وقد بدا مجدِّدًا في تقسيم الكتاب، فجعله في أربعة أبواب: أولها في الله، وثانيها في الملائكة، وثالثها في الكتب والأنبياء، ورابعها في الآخرة. وللكاشاني مختصر علىٰ هذا الكتاب، عنوانه أنوار الحكمة (MTK ١/ ٥٢١ رقم ٢٣٠٤).

والحق أن جنوح العلماء الصفويين إلىٰ الكلام علىٰ طريقة متقدمي الشيعة الاثني عشرية لم يقتصر علىٰ الأسلوب والحجاج، ولكنه تجاوز ذلك إلىٰ المذاهب والآراء. وآية هذا مذهبهم في البَداء؛ ويعني قدرة الله علىٰ تغيير إرادته، فقد رأىٰ كثير من متكلمي الإمامية أنه لا بدَّ من التوفيق بين هذه الفكرة

الشيعية الخاصة وعلم الكلام بوجه من الوجوه؛ نظرًا لأن جذورها مؤثلة فيما نقل من أقوال الأئمة. وقد ذهب الصدوق والمفيد والمرتضىٰ إلىٰ أن المراد بها النسخ، وهو مقرر في أصول الإسلام، مذكور في القرآن. وذهب الشريف المرتضىٰ أيضًا إلىٰ أن المرويات الدالة علىٰ البداء آحادية، فلا تقوم دليلًا يقينيًا. وأنكره نصير الدين الطوسي جملة، معللًا ذلك أيضًا بأن مستنَد القول به خبرُ واحد، لا ثقة به (سجادي Sajjadi ٢٠١٣: ٤٥-٧). وقد أيَّد العلماء الصفويون فكرة البَدَاء استنادًا إلىٰ ورودها في أقوال كثيرة مروية عن الأئمة. ويبدو أن مير داماد هو أول عالم صفوي يناقش هذا المعتقد، حيث أجاب في كتابه «**نبراس الضياء وتسواء السواء**» -الذي أفرده لهذا الموضوع (MTK ٥/ ٣٥٥ رقم ١١٩٧٥)- علىٰ اعتراضات الطوسي (رضوي ٢٠٠٦: f.١٧٣). وممن أفرد لموضوع البداء كتابًا: محمد أمين الأسترابادي، ومحمد حسن شيرواني (ت. ١٠٩٨/١٦٨٨)، ومحمد باقر المجلسي (ت. ١١١٠/١٦٩٨)، ومحمد شفيع جيلاني (توفي نحو١٠٩٠/١٦٧٩) (MTK ٢/ ٣٠ رقم ٢٦٢٢). وكذلك ناقشه مفكرن آخرون في كتبهم، منهم: ملا صدرا، ورفيع الدين النائيني، والفيض الكاشاني (سبحاني Subhani ١٩٩٦-٧: ٤٥١-٥؛ سجادي ٢٠١٣: ٤٧-٩). وفي أواخر العصر الصفوي، تجدد اهتمام العلماء أيضًا بفكرتي (الغيبة) و(الرجعة). وتعني الرجعة في الفكر الشيعي الاثني عشري عودةَ طائفة من المسلمين إلىٰ هذا العالم بعد ظهور المهدي، وقبل قيام الساعة. وقد اعتمد مير لوحي في «**كفاية المهتدي في معرفة المهدي**» علىٰ نسخة من رسالة منسوبة إلىٰ الفضل بن شاذان النيسابوري (ت. ٢٦٠/ ٨٧٤)، بعنوان رسالة في إثبات الرجعة (MTK ٤/ ٥١٧ رقم ٩٩٥٨)، التي اعتمد عليها أيضًا محمد بن الحسن الحر العاملي (ت. ١١٠٤/ ١٦٩٢) في «**الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علىٰ الرجعة**» (MTK ١/ f.٣٥٥ رقم ٢٤٥٢؛ أنصاري ٢٠١١: f.٧٢٦). وللمجلسي كذلك رسالة صغيرة قَصَرَهَا علىٰ هذا الموضوع (MTK ٢/ f.٢٧ رقم ٢٦١٣).

وقد تبين في المبحث الأول من هذا الفصل أن معظم متكلمي الشيعة الاثني عشرية جعلوا يُدرجون -بدءًا من القرن السابع/الثالث عشر- المفاهيم والبراهين الفلسفية في مباحثاتهم الكلامية. وفي العصر الصفوي -ولا سيما في أثناء القرن

الحادي عشر/السابع عشر- أدت الفلسفة دورًا أكثر مركزيةً في بعض التصانيف الكلامية، بل إن بعض المتكلمين قارب بينها وبين الكلام، فلم يرَ الكلام علمًا قائمًا برأسه، فلا جرم أن تصانيف عبد الرزاق اللاهيجي مما يصح نسبته إلىٰ المجالين جميعًا، وقد كان من رأيه أن الفلسفة الحقة تتمخض عن حقيقة عامة، سواء جاءت علىٰ ألسنة الأئمة المعصومين، أو علىٰ ألسنة الفلاسفة الحقيقيين؛ وهو يعلل بهذا ذلك التطابق التام بين معظم أصول الإمامية -المستقاة من المرويات عن الأئمة- مع أصول الفلاسفة المسلمين الأفذاذ، وأسلافهم من فلاسفة اليونان (عطايي نظري ٢٠١١b: ٧٤). وهذا هو الذي يفسر -في رأيه أيضًا- أوجه الشبه بين مذهبي المعتزلة والشيعة الاثني عشرية الكلاميين، فإن ذلك لا يرجع إلىٰ أن أحد الفريقين انتحل مقالات الآخر، وإنما لأن كليهما عول علىٰ الفلسفة في منهجيته.

ويقر اللاهيجي بأن متقدمي متكلمي الشيعة كان لديهم مقاربة مختلفة لعلم الكلام، وأن مهمتهم إنما كانت استخراج الآراء المذهبية من مرويات الأئمة، بيد أن هذه المهمة قد بلغت الآن تمامها في رأيه، وبقيت مهمة أخرىٰ، وهي تدقيق النظر في طبيعة هذه الآراء من طريق الاستدلال القياسي، لبلوغ رتبة من اليقين كتلك التي تتحصل بالاستناد إلىٰ أقوال الأئمة المعصومين (عطايي نظري ٢٠١١a: ٧٧-٩). وعلىٰ الرغم من أن الميتافيزيقا [الإلهيات الفلسفية] والكلام شريكان في الموضوع وفي المنهج، فإنهما متمايزان في رأيه. فالإلهيات ليست بحاجة -خلافًا للكلام- إلىٰ الدفاع عن الدين. وإذا عارض الاستدلالُ البرهاني الخبر، رُد الخبر لكونه مكذوبا، أو أزيل التعارض بالتأويل. وحل هذا الإشكال منوط بالكلام، لا بالإلهيات (عطايي نظري ٢٠١١a: ١٩.f). ومن العلماء الكبار الذين جنحو إلىٰ علم الكلام الفلسفي في تلك الفترة: الفيضُ الكاشاني، وكان من رأيه أن علم الكلام العقلي (rational theology) ينبغي ألا يكون للعامة؛ ولذلك امتنع من إتاحة بعض كتبه الكلامية لعامة القراء.

وعلىٰ الرغم من الجهود التي بذلها العلماء، كاللاهيجي والفيض الكاشاني، في تبرير علم الكلام الفلسفي، فإن خصوم الفلسفة لم يألوا جهدًا في تنصيب

أنفسهم ممثلين رسميين للشيعة الاثني عشرية، ولم يقتصروا علىٰ الاستدلال بالأخبار المروية عن الأئمة في ذم الاشتغال بالبحث العقلي، ولكنهم ذكروا أن بعض الأفكار الفلسفية تخالف المبادئ المذهبية، كعقيدة وحدة الوجود عند محيي الدين ابن العربي، التي قال بها بعض فلاسفة ذلك العصر، أبرزهم ملا صدرا وتلميذه الفيض الكاشاني، اللذان ذهبا أيضًا إلىٰ أن البعث ليس للأجسام الصرفة ولكنه «جسماني مثالي»، مما أثار خصومة المحافظين من العلماء. ومما عُدَّ مخالفًا للدين أيضًا ما ذهب إليه مير داماد من القول «بالحدوث الدهري» للعالم، الذي يجمع بين كونه فعلًا لإله مختار والمفهوم الفلسفي القائل بأن الله استلزمه [العالم] قِدَمًا. وقد أنكر فلاسفة ذلك العصر هذه الأفكار، فنقد عبد الرزاق اللاهيجي وحسين الخَانساري (ت. ١٠٩٨/١٦٨٧) -علىٰ سبيل المثال- النظرية الوجودية عند ملا صدرا، ودحض جمال الدين الخَانساري ما ذهب إليه مير داماد، مؤثِرًا رأي الغزالي في الزمان التقديري (estimative time) قبل خلق العالم (الغزالي، *Incoherence*، ٣٠-٨). علىٰ أن هذا النقد الذاتي من قِبل الأوساط الفلسفية نفسها لم يخفف من وطأة الخصوم المتشددين، الذين لم تَطِب أنفسُهم بقبول أي استدلال عقلي في المسائل الكلامية، حتىٰ إن محمد باقر المجلسي قد صرح في «**الاعتقادات**» بأن من قال بالعقول القديمة أو بالمادة الأولىٰ، أو أنكر حدوث العالم والبعث الجسماني، فهو كافر.

المراجع

(Abbas) عباس، دكتور (١٩٩٥). **بهاء الدين العاملي: أديبًا وفقيهًا وعالمًا.** بيروت: دار الحوار.

(Agha Buzurg al-Tihrani) آغا بُزُرج الطّهراني (١٩٨٣-٦). **الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة.** ٢٥مج. بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٣-٦.

Agha-Tehrani, M. (1996). *Sayyid Haydar Amuli 719)-1319/787-:(1385 An Overview of his Doctrines.* MA dissertation, University of Toronto.

Amili, Baha al-Din Muhammad (Itiqadat). *Itiqadat-i shaykh-i Bahayi: matn-i Arabi- i Risalat al-itiqadat-i Shaykh-i Baha al-Din Muhammad Amili bi hamrah-i si tarjuma u sharh-i farsi-yi an.* Ed. Juya Jahanbakhsh. Tehran: Asatir, 2008/1387.

Ansari, H. (2012). *Barrisiha-yi Tarikhi dar hawza-yi Islam u tashayyu.* Tehran: Kitabkhana, Muza va markaz-i Asnad-i Majlis-i Shura-yi Islami, 1390.

Ansari, H. (2015). *Az ganjina-ha-yi nusakh-i khatti: Muarrifi-i dast-niwishta-ha-yi arzishmand az kitabkhana-ha-yi buzurg-i jahan dar hawza-yi ulum-i islami.* Vol. i. Isfahan: Daftar-i tablighati islami, Shoba-yi ustan-i Isfahan, 1394..

(al-Ansari) الأنصاري، مرتضىٰ (فوائد). **فوائد الأصول.** تحقيق عبد الله نوراني. قم: مؤسسة النشر الإسلامية، ١٤٠٨/١٩٨٧-٨.

Anwar, M. J. (1991). 'Ibn Mutawwaj'. *Dairat al-maarif-i buzurg-i islami,* Tehran, iv. 569f.

(Arba rasail kalamiyya) أربع رسائل كلامية. **المقالة التكليفية والباقيات الصالحات للشهيد الأول. الرسالة اليونسية والكلمات النافعات للعلامة البياضي.** قم: مركز البحث والدراسات الإسلامية. قسم إحياء التراث الإسلامي، ١٣٨٠/ ٢٠٠١.

Astarabadi (الأسترابادي), Muhammad Amin *(Danishnama). Danishnama-yi shahi.* MS Qum, Marashi 1/10144, ff. 1b-73b.

Atayi Nazari, H. (2011a). 'Nukati dar bab-i Fayyad-i Lahiji u andishaha-yi kalami-i u'. *Ayina-yi Pazhuhish* 7 :(1390) 2/22-26.

Atayi Nazari, H. (2011b). 'Naqsh-i Fayyad-i Lahiji dar falsafi shodan-i kalam-i Shia'. *Andisha- yi nuwin-i dini* 7 (Autumn 1390): 65-92.

(al-Bahrani) البحراني، ميثم بن ميثم (شرح). **شرح نهج البلاغة.** ٣ مج. طهران: مؤسسة النصر، ١٣٧٨/١٩٥٨.

(al-Bayadi) البياضي، علي بن محمد بن يونس (عصرة). **عصرة المنجود في علم الكلام.** تحقيق حسين التنكابني. قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧.

Daiber, H., and J. Ragep (2000). 'al-Tusi, Nasir al-Din'. *The Encyclopaedia of Islam.* New edn. Leiden: Brill, 746/10-52.

Firouzi, J. (2011). 'Al-Bab al-Hadi ashar'. *Encyclopaedia* Islamica. Leiden: Brill, iii. 1002-4.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad *(Incoherence). The Incoherence of the Philosophers.* Translated, introduced, and annotated by M. E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.

(al-Ghufrani) الغفراني، عبد الله (٢٠١٣). **فهرست مصنفات الشيخ محمد بن علي بن أبي جُمهور الأحسائي: كشاف ببليوجرافي لمصنفات ابن أبي جمهور المخطوطة والمطبوعة وإجازاته في الرواية وطرقه في الحديث.** بيروت: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٤.

Gleave, R. (2007). *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari Shii School.* Leiden: Brill.

الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، والمقداد السيوري، وأبو (al-Hilli) الفتح الحسيني العربشاهي (باب). **الباب الحادي عشر للعلامة الحلي مع شرحيه النافع يوم الحشر للمقداد عبد الله السيوري ومفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسيني.** تحقيق مهدي) محقق. طهران: جامعة ماكجل، معهد الدراسات الإسلامية، فرع طهران، ١٩٨٦.

الحمَّصي الرازي، محمود بن علي بن محمود (al-Himmasi al-Razi) .**كشف المعاقد في شرح قواعد العقائد.**

Facsimile Edition of MS Wetzstein 1527 (State Library Berlin)

المقدمة والكشافات لزابينه شميتكه. طهران: المعهد الإيراني للفلسفة.

ابن أبي جمهور الأحسائي (مُجلي) (Ibn Abi Jumhur al-Ahsai). **مجلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوف.** تحقيق رضا يحيىٰ بور فارمد. ٥ مج. بيروت: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

Khatunabadi, Ismail (Risala). 'Risala-yi Itiqadiyya'. Ed. Fatima Fana. In Ali Awjabi (ed.), *Ganjina-yi baharistan: Hikmat 2.* Tehran: Kitabkhana, Muzih va Markaz-i Asnad-i Majlis-i Shura-yi Islami, 2006 /1387, 219-73.

Landolt, H. (2000). 'Khwaja Nasir al-Din al-Tusi (1201 /597-1274 /672), Ismailism, and Ishraqi Philosophy'. In N. Pourjavady and Z. Vesel (eds.), *Nasir al-Din Tusi: Philosophe et savant du xiiie siecle. Actes du colloque tenu a l'Universite de Teheran* (6-9 mars 1997). Tehran: Presses universitaires d'Iran /Institut fran.ais de recherche en Iran, 13-30.

Madelung, W. (1989). 'Bahrani, Jamal-al-Din'. *Encyclopaedia Iranica.* London: Routledge & Kegan Paul, iv. 529.

MTK =*Mujam al-turath al-kalami,* talif al-Lajna al-ilmiyya fi Muassasat al-Imam al- Sadiq, taqdim wa-ishraf Jafar al-Subhani. Qum: Muassasat al-Imam al-Sadiq, 1424 [2003 /-4].

Mudarris Radawi, M. T. (1991). *Ahwal u athar-i Khwaja Nasir al-Din Tusi.* Tehran: Muassasa- yi mutalaat u tahqiqat-i farhangi, [1991 /] 1370..

المختاري، رضا. (٢٠٠٥). الشهيد الأول: حياته وآثاره. (al-Mukhtari) قم: مركز النشر لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٦/ ١٣٨٤.

al-Oraibi, A. (1992). *Shii Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th13/th Century.* Ph.D. dissertation, McGill University, Montreal.

al-Oraibi, A. (2001). 'Rationalism in the School of Bahrain: A Historical Perspective'. In L. Clarke (ed.), *Shiite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions.* Binghampton, NY: Global Publications, 331-43.

Pourjavady, N., and Z. Vesel (eds.) (2000). *Nasir al-Din Tusi: Philosophe et savant du xiiie siecle. Actes du colloque tenu a l'Universite de Teheran 6)-9 mars 1997).* Tehran: Presses universi- taires d'Iran/Institut fran.ais de recherche en Iran.

Pourjavady, R. (2011). *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and his Writings.* Leiden: Brill.

Pourjavady, R., and S. Schmidtke (2006). 'Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey: Shams al-Din al-Shahrazuri's *Rasail al-Shajara al-ilahiyya'.* Die Welt des Islams 76 :46-85.

Pourjavady, R., and S. Schmidtke (2015). 'An Eastern Renaissance Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th centuries ad)'. In D. Gutas, S. Schmidtke, and A. Treiger (eds.), *New Horizons in Graeco-Arabic Studies. = Intellectual History of the Islamicate World,* 248 :3-90.

Qummi, Mirza *(Risala). Risala dar usul-i din.* Tehran: lithograph edn., /1308 1890-1.

Rizvi, S. (2006). 'Between Time and Eternity: Mir Damad on God's Creative Agency'. *Journal of Islamic Studies* 158 :17-76.

Rizvi, S. (2007a). 'A Sufi Theology Fit for a Shii King: The Gawhar-i murad of Abd al-Razzaq Lahiji'. In A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 83-98.

Rizvi, S. (2007b). *Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy.* Oxford: Oxford University Press on behalf of the University of Manchester.

Sadrai Khuyi, A. (2003). *Kitabshinasi-yi Tajrid al-itiqad.* Qum: Kitabkhana-yi buzurg-i Hadrat Ayat Allah al-uzma Marashi Najafi, 1424/1382.

Sajjadi, S. J. (2013). 'Bada'. *Encyclopaedia Islamica.* Leiden: Brill, iv. 433-49.

Schmidtke, S. (1991). *The Theology of al-Allama al-Hilli (d. 1325/726).* Berlin: Klaus Schwarz.

Schmidtke, S. (2000). *Theologie, Philosophie und Mystik im zwolferschiitischen Islam des 9.15/. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abi Gumhur al-Ahsai (um 1434/838-35nach 1501/906).* Leiden: Brill.

Schmidtke, S. (2009a). 'The Doctrinal Views of the Banu l-Awd (Early 8th14/th Century): An Analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)'. In M. A. Amir-Moezzi, M. Bar-Asher, and S. Hopkins (eds.), *Le Shiisme imamite quarante ans apres: hommage a Etan Kohlberg.* Turnhout: Brepols, 357-82.

Schmidtke, S. (2009b). 'New Sources for the Life and Work of Ibn Abi Jumhur al-Ahsai'. *Studia Iranica* 49 :38-68.

Schmidtke, S. (2013). 'Ibn Abi Jumhur al-Ahsai and his *Sharh al-Bab al-hadi ashar'.* In M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Islam: identite et alterite: Hommage a Guy Monnot, O.P.* Turnhout: Brepols, 369-84.

Schmidtke, S. (forthcoming). 'Ibn Abi Jumhur al-Ahsai and his *Kitab Mujli Mirat al-munji'.* In Kh. el-Rouayheb and S. Schmidtke (eds.), *Oxford Handbook of Islamic Philosophy.* New York: Oxford University Press.

Subhani, J. (1996-7). 'Bada'. In *Danishnama-yi jahan-i Islam.* Vol. ii. Tehran, 1375, 451-5.

الطباطبائي، السيد عبد العزيز (al-Tabataba'i) (١٩٩٢). **الشيخ المفيد وعطاؤه الفكري الخالد.** تراثنا ٨/ ١-٢ (١٤١٣): ١٠-١٤٣.

الطباطبائي، السيد عبد العزيز (al-Tabataba'i) (١٩٩٥). **مكتبة العلامة الحلي.** قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.

Tafadduli, M. (2002). *Kitabshinasi-i nuskhaha-yi khatti-i Athar-i shaykh-i Saduq dar Iran.* Tehran: Vizarat-i farhan u irshad-i Islami, 1381.

Taghavi, A. S. (2013). 'Al-Bahrani, Abu al-Hasan Jamal al-Din'. *Encyclopaedia Islamica.* Leiden: Brill, iv. 187-8.

Tali'i, Abd al-Husayn (2013). *Faqih-i Hilli: Mururi bar zandagi wa athar-i Allama-yi Hilli.* Tehran: Hamshahri, 1392.

(al-Yusuf) اليوسف، عبد الله أحمد. (٢٠٠٧). **العلامة الشيخ ميثم البحراني: رجل العلم والأخلاق والسياسة.** بيروت: دار الرسول الأكرم.

الفصل السابع والعشرون

المذهب الزيدي في اليمن

حسن أنصاري وزابينه شميتكه وخان تبيل

لقد تأثر علم الكلام الزيدي بالمعتزلة تأثرًا كبيرًا في معظم تاريخه[1]. ولما كانت اليمن هي المنطقة الوحيدة التي يقطنها كثير من الزيدية إلىٰ اليوم، فإن مكتباتها التاريخية لم تزل تحوي آلافًا من المخطوطات لكتب المعتزلة. وفي هذه المجموعات كتب مفقودة في أغلب البلاد السنية، وفيها كذلك كثير من التواليف الكلامية التي صنفها بعض الزيدية أنفسهم. وإنَّا لنقصد في هذا الفصل إلىٰ استقصاء الاتجاهات والحركات الكلامية منذ بدايات الإمامة الزيدية في اليمن، مرورًا بتوحدها السياسي مع زيدية منطقة بحر قزوين، ثم انتهاءً بمتكلمي القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وقد كان لدىٰ المتكلمين في اليمن -منذ بدايات عصر الإمامة- ميل إلىٰ أفرع مختلفة من المعتزلة، التي أصبح تأثيرها أبلغ بعد تزايد التبادل الفكري مع زيدية بحر قزوين (وهو الموروث الذي عرض له الفصل العاشر)، في إبان القرن السادس/ الثاني عشر. ومع ذلك، كان هناك دائمًا اتجاه كلامي يتشكك في التأثر بالمعتزلة، بل ينكر وقوع ذلك، مؤكدًا الطبيعة المستقلة لمذهب الزيدية.

---

(١) تلقىٰ خان تبيل -في أثناء إعداد هذا الفصل- تمويلًا من Gerda Henkel Foundation's M،HUMAN programme. ويتوجه حسن أنصاري بالشكر إلىٰ «معهد برينستون للدراسات العليا» (Institute for Advanced Study at Princeton)، NJ، الذي استضافه -في إبان إعداد هذا البحث- بوصفه عضوًا.

(١)
المذهب الكلامي الزيدي
قبل توحيد الإمامة بين اليمن ومنطقة بحر قزوين وبعد ذلك

منذ تأسيس الإمامة الزيدية في المرتفعات الجبلية الشمالية في اليمن علىٰ يد الإمام الهادي إلىٰ الحق (ت. ٢٩٨/ ٩١١)، وزيدية اليمن يتخذون مدونة (canon) من تصانيف الأئمة المذهبية، ظلت تحظىٰ بالموثوقية قرونًا متطاولة. وأول هذه التصانيف ورأسها مجموع رسائل للإمام القاسم بن إبراهيم الرسي (ت. ٢٤٦/ ٨٦٠)، المحفوظ في كثير من مجموعات المخطوطات، ومنه نسخة قديمة، لعلها ترجع إلىٰ القرن الرابع/العاشر (مادلونج ١٩٦٥: ٩٦ رقم ١). ولم يكن القاسم -في دفاعه- في كتبه الصحيحة النسبة إليه -عن حرية الإرادة الإنسانية، وعن مغايرة الله المطلقة لخلقه- متأثرًا بوضوح بالمعتزلة، بل كان بالأحرىٰ مستمدًّا من المناظرات الكلامية بين معاصريه من النصارىٰ، الذين لقيهم في زمان إقامته بمصر -وقد بيَّن ولفرد مادلونج أوجه الشبه الهيكلية الواضحة بين القاسم وثاودورس أبو قرة (Theodore Abu Qurra) (مادلونج ١٩٦٥، ١٩٨٩، a١٩٩١)[١]. ومع ذلك، نُسبت إلىٰ القاسم -فيما بعد- بعض الرسائل التي لا يخفىٰ أنها كتبت في مرحلةٍ كان الزيدية فيها خاضعين لتأثير الفكر الاعتزالي، وهي مُدرجة في معظم مجموعات مخطوطات رسائل القاسم المتداولة في اليمن. ومن أجل ذلك كان تراث القاسم المذهبي الذي حفظه زيدية اليمن مختلفًا نوعَ اختلاف عن تراثه الحقيقي[٢]. وقد أضحت تواليف ولده محمد (ت. ٢٨٤/ ٨٩٧-٨) أيضًا جزءًا

(١) ونتج عن هذا وجود اختلاف بين آراء القاسم المذهبية وآراء أبرز ممثلي زيدية الكوفة المتقدمين، وخاصة أحمد بن عيسىٰ بن زيد (ت.٢٤٧/ ٨٦١)، وصاحبه محمد بن منصور المرادي (كان حيًّا في سنة ٢٥٢/ ٨٦٦)، ومعاصره الحسن بن يحيىٰ بن الحسين بن زيد. وعلىٰ سبيل المثال: كان متقدمو الزيدية يقولون بالجبرية. انظر: مادلونج ١٩٦٥: ٨٠-٥؛ مادلونج ١٩٨٩؛ أنصاري ٢٠١١.

(٢) كان و. مادلونج قد ميز بالتفصيل ما يصح من أعمال القاسم وما لا يصح (مادلونج ١٩٦٥ وما بعدها).=

من المدونة (محمد بن القاسم، مجموع). وفي فكر محمد -كالشأن في فكر أبيه- أوجه شبه مع بعض آراء المعتزلة، ولكنها لا تبلغ بيقين الحدَّ الذي يسوِّغ اعتداده مؤيدًا للفكر الاعتزالي[1]. وقد روي أن يحيىٰ بن الحسين -حفيد القاسم، الذي أصبح لاحقًا الإمام الهادي إلىٰ الحق (ت. ٢٩٨/ ٩١١)، وهو مؤسس الإمامة الزيدية في اليمن- كان قد أخذ -في إبان إقامته في شمال إيران- عن أبي القاسم الكعبي البلخي (ت. ٣١٩/ ٩٣١) (جونداري Jundari، تراجم، ٤١؛ زرياب Zaryab ١٩٩٤: ١٥١)، ولو صحت هذه الرواية، لكان أول إمام زيدي يأخذ عن أحد كبار رجالات المعتزلة. وقد كان من ثمرة ذلك أنْ تأثر فكره تأثرًا كبيرًا بمقالات مدرسة معتزلة بغداد، علىٰ الرغم من أنه كان يمتنع من التصريح بموافقته لآرائهم، أو حتىٰ من إدراج نفسه في فرقة المعتزلة (مادلونج ١٩٦٥: ١٦٤-٧؛ عبد الرحمن a٢٠٠٣). وقد نقل تراثه بين زيدية اليمن ضمن مجموع شائع للرسائل (الهادي إلىٰ الحق، مجموعة فاخرة، مجموع). وعند زيدية اليمن المتأخرين أن التطابق ظاهرٌ جدًّا بين آراء الهادي وآراء جده القاسم. وكذلك حظيت مصنفات محمد المرتضَىٰ لدين الله (ت. ٣١٠/ ٩٢٢) (المرتضىٰ لدين الله، مجموع)، والإمام أحمد الناصر لدين الله (٣٠١/ ٩١٣-٣٢٢/ ٩٣٤) -ولدِي الهادي- بالموثوقية نفسها أيضًا (مادلونج ١٩٦٥: ١٦٩-٧٤، ١٩١-٣؛ مادلونج ١٩٨٥؛ ١٩٩٠).

ولما جاء الإمام المنصور بالله القاسم بن علي بن عبد الله العِياني (ولد بين

= وخالفه ب. أبرهموف (Abrahamov)، فاعتبر أكثر ما لم يصحح نسبته إلىٰ القاسم صحيحًا، واستنتج من ذلك أنه وافق الفكر المعتزلي في مرحلة متأخرة من حياته (أبرهموف ١٩٨٧، ١٩٩٠، ١٩٩٦). وانظر مناقشة نقدية لما انتهىٰ إليه من نتائج في: مادلونج ١٩٨٩؛ b.١٩٩١ وفي بعض المراحل أضاف زيدية اليمن أيضًا -متبعين الموروث الكوفي- مجموعة يُدعىٰ أنها حوت تواليف الإمام زيد بن علي بن الحسين (ولد في سنة ٧٥/ ٦٩٤-٥، وتوفي في سنة ١٢٢/ ٧٤٠) المذهبية (زيد بن علي، مجموع). ومن الواضح أنها غير صحيحة، وأنها ترجع في جزء منها إلىٰ متقدمي زيدية الكوفة، وفي جزء آخر إلىٰ زيدية اليمن، الذين ادعوْا أن فكر زيد بن علي الكلامي يوافق آراء المعتزلة.

(١) ليس هناك دراسة شاملة لمصنفاته إلىٰ الآن، ولا لمصنفات أئمة الزيدية في اليمن من القرن الرابع/ العاشر إلىٰ القرن السادس/الثاني عشر. ولم تزل صحة الكتابات التي تتضمنها المجاميع الخاصة به بحاجة إلىٰ توثيق.

٣١٠/٩٢٢ و٣٤٠/٩٥١، وتوفي في ٣٩٣/١٠٠٣) (مادلونج ١٩٦٥: ١٩٤-٨؛ الوجيه ١٩٩٩: ٧٧٣-٥ رقم ٨٣٣)، وهو من أحفاد محمد بن القاسم بن إبراهيم، بدأ تطور الزيدية المذهبي مرحلة جديدة، فقد بحث العياني في كتاباته -خلافًا لأسلافه- مفاهيم فلسفية، وقضايا من دقيق الكلام، (القاسم العياني، مجموع). وكذلك صنع ولده، المهدي لدين الله الحسين (ت. ٤٠٤/١٠١٣)، الذي صنف كتابًا في طبائع الموجودات: «**كتاب الطبائع**» (الحسين بن القاسم العياني، مجموع؛ واقرأ عنه: مادلونج ١٩٦٥: ١٩٨-٢٠٠؛ الوجيه ١٩٩٩: ٣٨٤-٨ رقم ٣٨٥). وظل الإمامان -فيما عدا ذلك- مخلصيْن لآراء الهادي إلىٰ الحق. وكانت آثارهما مرجعًا لأصحاب المذهب الكلامي الذي نشأ بين زيدية اليمن في أثناء القرن الخامس/الحادي عشر، واتخذ أقوال متقدمي الأئمة منطلقًا له[١].

وكان لمطرِّف بن شهاب بن عامر بن عباد الشهابي (توفي بعد ٤٥٩/١٠٦٧) دور كبير في تشكيل المذهب الجديد وتنظيمه، وإليه نُسب بعد موته، فقيل: «مُطَرِّفِيَّة». وهو أول من اتخذ مهاجَرًا (دارًا للهجرة) في قرية سناء، إلىٰ الجنوب من صنعاء (مادلونج a١٩٩١). وتعد الهجرة أحد النظم المميِّزة لطائفة المطرفية، وقد ساعدتهم بشكل كبير علىٰ نشر آرائهم في أنحاء واسعة من البلاد. وعلىٰ الرغم من أنهم كانوا يدعون التمسك الشديد بالآراء الكلامية للهادي وولديه، محمد وأحمد، فقد اتخذوا مذهبًا خاصًا في الكونيات وفي الفلسفة الطبيعية. ومن أشهر أقوالهم في هذا الباب أن الله خلق العالم من ثلاثة عناصر أو أربعة: الماء، والهواء، والرياح، والنار، وأن ما يقع من التغيرات فيه إنما يرجع إلىٰ

(١) لم تزل صحة الرسائل المختلفة بحاجة إلىٰ استيثاق مفصَّل. ولما كان أيٌّ من كتاباته لم يُدرس إلىٰ الآن تفصيلًا، فليس يسعنا أن نستبعد -في الوقت الراهن- أن يكون بعض المطرفية قد نسب بعض الرسائل لاحقًا إلىٰ أحد الأئمة. وبعد مقتل الحسين في صفر لسنة ٤٠٤/سبتمبر ١٠١٣، اعتقد أتباعه عودته الوشيكة بوصفه المهدي، وعرف أصحاب هذا الاعتقاد بعد ذلك بالحسينية. ومن أجل ذلك امتنع خلفاؤه من اتخاذ لقب إمام، وكانوا يتلقبون بالإمارة (أمير)؛ أعني أخاه الأكبر جعفر بن القاسم العياني (ت٤٥٠/١٠٥٩)، وابنه الشريف الفاضل القاسم (ت٤٦٨/١٠٧٥)، وذا الشرفين محمدًا (ت٤٧٧/١٠٨٤) (الربعي، سيرة؛ مادلونج ١٩٧٧). وقد طور أتباع الحسينية أيضًا آراءهم المذهبية الخاصة، التي نقدها الزيدية فيما بعد. انظر مثلًا: الربعي، سيرة، ٣٤٥-٦٥.

التفاعل بين هذه المكونات للعالم الطبيعي؛ أي إلىٰ سببية طبيعية (natural causality)، لا إلىٰ تسلط الفعل الإلهي المباشر عليها (مادلونج ١٩٦٥: f.٢٠٢؛ ١٩٧٥؛ a١٩٩١؛ أنصاري ٢٠٠٦).

وفي إبان حكم الإمام أبي طالب الأخير يحيىٰ بن أحمد بن الحسين بن المؤيَّد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (ت. ٥٢٠/١١٢٦) (الوجيه ١٩٩٩: f.١٠٨٨ رقم ١١٦٣) توحد -لأول مرة في التاريخ- زيدية اليمن وزيدية منطقة بحر قزوين تحت قيادة سياسية ودينية مشتركة. وقد أدىٰ تغير الإطار السياسي والديني -بعد سنوات طويلة من شبه العزلة- إلىٰ أن تعرض زيديةُ اليمن إلىٰ تأثيرات كلامية جديدة. واقتضىٰ تعزيز سلطة الإمام عند الطائفتين سد الفجوة الفكرية بينهما بتحقيق الانسجام بين تراثيهما العلمي. وقد كان زيدية الري وشمالي إيران يذهبون -خلافًا لزيدية اليمن- مذهب البهشمية، وذلك منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي (انظر: الفصل العاشر). والبهشمية فرع من معتزلة البصرة، تنسب إلىٰ أبي هاشم الجبائي (ت. ٣٢١/٩٣٣)، وهو شخصية مرموقة في علم الكلام، أعاد تعريف الأسس الاعتقادية للمذهب في كثير من المناحي. وقد ازدهر هذا المذهب في الري ومنطقة بحر قزوين في عهد البويهيين، الذي جعلوا الري مركزًا يأوي إليه كبار متكلمي البهشمية، فأثر هذا في الفكر الزيدي في المنطقة: وذلك أن كثيرًا من العلماء انجذبوا إلىٰ الحلقات الدراسية التي يعقدها المفكرون الكبار؛ كعبد الجبار الهمذاني (ت. ٤١٥/ ١٠٢٥)، والحسن بن أحمد ابن متويه.

ولعل بعض العلم بالتفصيلات المذهبية لزيدية إيران كان قد بلغ نظراءهم في اليمن في عهد الإمام الناصر لدين الله، أبي الفتح الناصر بن الحسين، الديلمي، الذي انحدر من منطقة بحر قزوين، وانتهىٰ إلىٰ البون في اليمن، في سنة ٤٣٠/ ١٠٣٩، أي بعد عام واحد من دعوىٰ الإمامة الزيدية في سنة ٤٢٩/١٠٣٨ (مادلونج ١٩٦٥: ٢٠٣، ٢٠٥؛ مادلونج ١٩٨٠؛ محقق Mohaqqeq ٢٠٠٨). وقد خاض معارك مع ذرية الهادي المحليين، ومع جعفر بن القاسم العياني، قائد الحسينية، وشنَّ حربًا كذلك علىٰ الإسماعيلي الصُّليحي، ولكن هذا الأخير قتله

في سنة ٤٤٤/ ١٠٥٢-٣. ويقال: إن أبا الفتح كتب ردًا علىٰ مذاهب الزيدية المحليين، عنوانها «**الرسالة المبهجة في الرد علىٰ الفرق الضالة المتلجلجة**» (مفقودة[1])، التي لعلها أول رد علىٰ ما عُرف فيما بعدُ بالمطَرِّفيَّة، مما يدل علىٰ أن الصراع السياسي في ذلك الوقت كان ينطوي علىٰ أبعاد عقدية أيضًا.

وفي عهد الإمام المتوكل علىٰ الله أحمد بن سليمان (حكم من ٥٣٢/ ١١٣٧ إلىٰ ٥٦٦/ ١١٧٠) (انظر في سيرته: الثقفي، سيرة) تزايدت محاولات تقديم التراث الفكري لمنطقة بحر قزوين في اليمن، وكذلك نشره تدريجيًا بين العلماء المحليين. وزاد في ذلك العهد أيضًا انتشار مذهب البهشمية الكلامي بسبب أسفار العلماء، كما قام طلاب الكلام في اليمن بزيارات طويلة لمنطقة بحر قزوين. بل إن المتوكل نفسه أخذ عن طائفة من هؤلاء العلماء، أبرزهم المتكلم زيد بن الحسن بن علي البيهقي (توفي نحو ٥٤٥/ ١١٥٠-١)، الذي كان قد أخذ عن المتكلم المعتزلي أبي سعد المحسِّن بن محمد بن كِرامة (أو كرَّامة) البيهقي البَرَوْقَني (الحاكم الجِشمي، ت. ٤٩٤/١١٠١؛ انظر عنه: الفصل التاسع، المبحث ٣)، ولعله أسهم بذلك في نقل مؤلفات الجشمي إلىٰ اليمن، وفي شيوعها ثمة.

وقد كان البيهقي يدرِّس -في سنواته الأولىٰ باليمن- في المسجد الرمزي للهادي في صعدة، حيث يوجد ضريح مؤسس الإمامة في اليمن، وكذلك أضرحة بعض خلفائه، ثم يمم بعد ذلك شطر الجنوب، واستقر في أقدم مهاجَرٍ للمطرِّفية، قرية سناء، ولا شك أن هذا الاختيار كان له ما وراءه (مادلونج ١٩٦٥: ٢١٠-١٢؛ شوارب Schwarb ٢٠١١: ٢٦٨-٧٠). ونجح في إقناع بعض الطلاب بأفضلية مذهب البهشمية علىٰ مذهب المطرفية الكلامي. ولا يخفىٰ أن الأفكار المذهبية التي نقلها لم تكتسب مصداقيتها إلا من الموثوقية التي احتازتها بنسبتها إلىٰ أئمة شمال إيران، إخوة البطحاني: المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني

(١) جاء لدىٰ محقق ٢٠٠٨: ٧٨٥ أن نسخة من الرسالة محفوظة في مخطوط في مكتبة برلين الحكومية "Ahlwardt, no. 4950". والسبب في هذه المعلومة -غير الصحيحة- هو الخطأ في فهم آلوورت (Ahlwardt) ١٨٨٧-٩٩: iv. ٣٣١.

(ت. ٤١١/ ١٠٢٠)، والناطق بالحق أبي طالب يحيىٰ بن الحسين (ت. ٤٢٤/ ١٠٣٣)، وكلاهما ذهب مذهب البهشمية في الكلام، وكلاهما كانت تصانيفه متاحة في اليمن في تلك الفترة. والحق أن هذا التطور بشَّر بصبغة اعتزالية (mutazilization) غير مسبوقة لزيدية اليمن، وقد كانت آثار الاعتزال بادية علىٰ التحقيق في الكتب المذهبية للإمام المتوكل علىٰ الله، كما في جامعه «**حقائق المعرفة في علم الكلام**» (المتوكل علىٰ الله، حقائق)، وهذا الكتاب إن يكن مشبهًا في تقسيمه مجاميع الأئمة الأُوَل، فإن صاحبه يؤيد -مذهبيًّا- مقالات المعتزلة بوجه عام، غير أنه يميل تارةً إلىٰ البهشمية، وتارة أخرىٰ إلىٰ مدرسة بغداد (أنصاري ٢٠١٢: ١٩٥-٢١١؛ وانظر ملاحظات مشابهة عن كتبه الأصولية: أنصاري وشميتكه a٢٠١٣: ١٠١ رقم ٣٧).

وكان من بين خلفاء البيهقي جعفرُ بن أحمد بن عبد السلام البُهلولي (ت. ٥٧٣/ ١١٧٧-٨)، الذي سيكون له دور كبير في مستقبل التطور الفكري للمشهد الكلامي في اليمن، وهو من أسرة إسماعيلية كبيرة من القضاة، وكان قد ذهب مذهب المطرفية قبل أن يشهد دروس البيهقي. ومن المقرر رسميًّا أنه انتقل إلىٰ المعسكر المعارض، وأقر بإمامة المتوكل: وقد عين قاضيًا لصنعاء في سنة ٥٤٥/ ١١٥٠-١، واختير في العام نفسه لصحبة أستاذه في رحلاته للبحث عن مزيد من العلم خارج اليمن، فما كادا يشرعان في الرحلة حتىٰ وافت المنية البيهقي علىٰ أرض اليمن، فمضىٰ جعفر في الرحلة وحده، منفقًا ثماني سنوات في مراكز العلم المختلفة في العراق وشمال إيران. ولما استقر في الري، أخذ عن أحمد بن أبي الحسن الكَني (توفي نحو ٥٧٠/ ١١٦٥-٦)، تلميذ البيهقي القديم، وأخذ كذلك عن محمد بن أحمد الفرَّزادي، أحد أفراد الأسرة الفرزادية الشهيرة في هذه المدينة. ومكث حينًا في الكوفة، وفي مكة، حيث أخذ عن العالم الزيدي الكبير، أبي الحسن عُلَيٍّ بن عيسىٰ بن حمزة بن وَهَّاس السُّليماني (ت. ٥٥٦/ ١١٦١-٢) (انظر عنه: لان Lane ٢٠٠٦: ٢٦-٩، ٤٨-٥٣، ٢٥١).

وقد جلب جعفر في عودته إلىٰ اليمن كثيرًا من كتب المعتزلة، نُسخ كثير منها بعد ذلك لمكتبة الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (انظر عنه:

المبحث ٢). ولما استقر جعفر مرة أخرىٰ في قرية سناء، أسس بها مدرسة بجوار المدرسة المطرفية، وقد أدت آراؤه إلىٰ ظهور جيل جديد من العلماء، وأُطلق علىٰ هذه الحركة الكلامية الناشئة اسم «المخترِعة»، مشتقًّا من مصطلح «اختراع» الذي يشير إلىٰ الفكرة القائلة باختراع الله الأعراضَ [في الأجسام]. ومن رأي جعفر وأتباعه -موافقةً لنظرية البهشمية- أن الأعراض هي السبب فيما يطرأ علىٰ الأجسام من تغير؛ كالحركة والسكون والألوان، والفناء. وعندهم كذلك أن قدرة الله المطلقة تعني ضرورةً أن الله قادر علىٰ أن يخلق هذه الأعراض من عدم، وفي هذا مخالفة لمذهب المطرفية القائل بأن الحوادث والأعراض إنما تقع في العالم بأثر من السببية الطبيعية القائمة بالأجسام.

ولم يكن جعفر يهاجم منتقديه من المطرفية فحسب، وإنما هاجم أيضًا سنَّة اليمن، في مناظرات عامة وفي كتبه. ولم تزل بعض آثاره الجدلية محفوظة في المخطوطات. وله -علاوة علىٰ ذلك- مصنف مذهبي هو كتاب «**مشكاة المصباح وحياة الأرواح**» (سوبيروج Sobieroj ٢٠٠٧: f.٢٨٥ رقم ١٣٣)، وبعض الكتب الكلامية التعليمية الصغيرة، التي جنح فيها إلىٰ مقالات البهشمية، وإن كان استثنىٰ من جملة مذهبهم نظريتهم في الإمامة، وصنف ردًّا علىٰ مبحث الإمامة في «**المجموع المحيط بالتكليف**»، لابن متويه. وقد عاش جعفر بعد موت الإمام المتوكل، فأدرك فترة فراغ في الإمامة الزيدية، امتد نحو سبع وعشرين سنة، ثم وافاه أجله في سنة ٥٧٣/١١٧٧-٨، حيث دفن في قرية سناء (مادلونج ١٩٦٥: ٢١٢-١٦؛ زيد ١٩٩٧؛ الوجيه ١٩٩٩: ٢٧٨-٨٢ رقم ٢٥٧؛ شوارب ٢٠١١: ٢٧٠-٣).

وتلا جعفرًا تلميذُه الحسن بن محمد بن الحسن الرَّصَّاص (ولد في سنة ٥٤٦/١١٥٢، وتوفي في سنة ٥٨٤/١١٨٨)، الذي بثَّ قوة فكرية دائمة في الاتجاه الكلامي البهشمي اليمني. وكان قد شرع في التصنيف في الكلام والأصول في حياة شيخه، فلما قَضَىٰ شيخُه خَلَفَه علىٰ رأس المذهب، واستكمل نشاطه التعليمي في سناء. واستكثر من الكتابة في المسائل الكلامية، ولا سيما في دقائق (أو لطائف) الكلام، ولعل الذي حمله علىٰ ذلك رغبته في دحض آراء

المطرفية. وعلىٰ الرغم من أنه لم يكن يذكر منتقديه ولا آراءهم إلا نادرًا، فإن أغلب الظن أن الأمر كان علىٰ ما نصف: وهو أن الخلاف كان محتدمًا بين الفريقين في المسائل الدقيقة المتصلة بالفلسفة الطبيعية، ويرجع سببه الحقيقي إلىٰ أن البناء المفاهيمي عن الله وعن علاقته بخلقه مؤسَّسٌ علىٰ هذه المسائل؛ ولذلك كان إنكار مثل هذه الفروض الأساسية مؤذنًا بتهاوي أركان الصرح الكلامي كله، فلم يكن عجبًا إذن أن يتصارع المذهبان بضراوة في هذه القضايا التفصيلية، مع أنهما متفقان في الأصول؛ كالقول بحرية الإرادة، وإنكار التجسيم.

وقد قامت آراء الرصاص في الكلام وفي الفلسفة الطبيعية علىٰ تراث البهشمية، وإن لم تخلُ من بعض الإشارات الجديدة في بعض الأحيان، فهو يأخذ -فيما يتعلق بالمفاهيم الوجودية الأساسية، كالأشياء أو الذوات- بما جاء عن متقدمي شيوخ المذهب، كحدّهم الشيء بأنه ما جاز أن يكون معلومًا موصوفًا، فمصطلح شيء يشمل -في عموم معناه- الله، والجواهر (وهي الأجزاء التي لا تتجزأ، وتتكون منها الأجسام)، والأعراض. ومما له أهمية تاريخية في هذا السياق أن نذكر أن الرصاص صنف ردًّا علىٰ مقطع من كتاب محمود ابن الملاحمي (ت. ٥٣٦/١١٤١) «**تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**»، فأنكر عليه أن يكون الوصف الذاتي (مثل الجوهر جوهر) هو عين الوصف بالوجود. والحق أن دفاع الرصاص عن التفرقة البهشمية الكلاسيكية بين الوجود والصفة الذاتية للشيء يمثل إحدىٰ أقدم الدلائل علىٰ التلقي اليمني لمدرسة أبي الحسين البصري (ت. ٤٣٦/١٠٤٤) (أنصاري ٢٠٠٧).

ولم يضف الرصاص شيئًا جوهريًا علىٰ نظريات البهشمية في الجواهر والأعراض، فقد بُحثت هذه الموضوعات بحثًا مستفيضًا في الكتب الأساسية لمتكلمي القرن الخامس/الحادي عشر، ومنها الكتاب الجامع للحسن بن أحمد ابن متويه، الموسوم بـ«**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، الذي رجع الرصاص إليه في طائفة من كتبه.

وقد أولت الأجيال التالية من متكلمي الزيدية رسالة الرصاص في «المؤثِّرات» (كتاب المؤثرات) أهميةً كبيرةً (تييل ٢٠١١)، وهي محفوظة في بعض من المخطوطات المهمة، التي يرجع تاريخها إلىٰ منتصف القرن الحادي عشر/ السابع عشر. وقد صنفها الرصاص بغية صياغة نظرية متكاملة في السببية. ومن الجائز أن يكون قد اعتمد بالأحرىٰ علىٰ الحاكم الجشمي، في بعض جوانب الأفكار المتنافرة في هذا الموضوع (أنصاري ٢٠١٢: ٣١٣-٢٨؛ تييل ٢٠١٢). ومما يجدر ذكره أن الرصاص طوَّر -في إطار مذهب البهشمية- تصنيف ما يسمىٰ بـ «المؤثرات» و«ما يجري مجرىٰ المؤثِّر»، ورام أن يشرح نظريًّا السبب في كون بعض هذه المؤثرات واجبةَ التأثير، وبعضها ممكنَه.

وللرصاص كتاب آخر، هو «**كيفية كشف الأحكام والصفات عن خصائص المقتضيات والمؤثرات**»، يقدم نظرة فريدة في التطور التاريخي لمذهب البهشمية في الصفات. وقد أودعه مؤلِّفُه مقاربته فيما يعرف بـ «نظرية الأحوال»، التي ابتكرها أبو هاشم الجبائي (انظر: الفصل الثاني والعشرين)، فلم يقتصر علىٰ تبين الصفات -التي تترجم عادةً إلىٰ (attributes)، ولكنه بسط القول في كثير من الاعتبارات المتعلقة **بالأحكام** أيضًا، وهو المصطلح الذي ربما عُبر عنه بـ "characteristics"، ولكنه يمثل فئة وجودية متميزة عن الصفات. وبهذه التفرقة المفاهيمية قال متقدمو البهشمية أيضًا، ولكن تصورهم **للحكم** شابه الغموض من بعض الوجوه، حتىٰ جاء أبو الحسين البصري ونقح نظرية المعتزلة في الصفات، فأصبح مصطلح الحكم يستعمل علىٰ نحو أكثر منهجية (شميتكه ١٩٩١: ١٧٤-٧). ويبدو أن استعمال الرصاص لهذا المصطلح قد تشكل من هذه الزاوية؛ لأن التعريف الذي اعتمده للحكم لا يُعرف إلا من كتابات ابن الملاحمي. وعلىٰ ذلك، فالتفرقة بين الصفات (أو الأحوال؛ لأنهما بمعنىٰ) والأحكام تعد تفرقة إبستمولوجية: فإذا أردنا تحصيل علم عن شيء ما، تعين علينا أن ننظر في شيئين يجمعهما **حكم** واحد، في حين أن **الصفة** لا تميز إلا شيئًا **واحدًا**.

وينقسم كتاب **الكيفية** إلىٰ عدة فصول، تقاسمتها أربع فئات من الصفات، وثلاث من الأحكام. وقد حُدد هذا التصنيف في الفصل الافتتاحي وفقًا للكيفية

التي تثبت بها خصائص (properties) الأشياء. وقد كان من مقاصد المؤلف الأساسية -كما يدل علىٰ ذلك عنوان الكتاب- أن يبين ما الذي تكشفه كل فئة من الخصائص من طبيعة هدفها من الوصف. ويمكن اعتبار هذه المقاربة الخاصة نتيجةً طبيعية لنظرية البهشمية في أن الأشياء إنما تُعلم بخصائصها. وإنما حدا الرصاصَ علىٰ بحث هذه القضية تعلقُها بمشكلة كلامية مركزية، وهي أننا إذا وصفنا الله ووصفنا خلقَه بصفات واحدة، أليس ينال ذلك من تنزهه المطلق (تييل a٢٠١٣: ١٣١-٢٠٠)؟

وللرَّصَّاص أيضًا بعض المصنفات في لطيف الكلام، ولكننا لم نعثر علىٰ أيٍّ من مخطوطاتها، والظاهر أنها فقدت. وإنما دلت بعض اقتباساته علىٰ طرَف منها، وكشفت عن أنه ناقش في العموم حقيقة الصفات والأعراض والذوات (تييل ٢٠١٠: ٥٤٩؛ تييل a٢٠١٣: ٣٧-٩).

وقد أثار المطرِّفيةَ عنايةُ خصومهم بالقضايا المذهبية، فهبُّوا لمواجهة هذا الهجوم، وادعوْا أنهم هم الأتباع المخلصون لتعاليم الأئمة الأُوَل، وذكروا أن المصير إلىٰ مقالة المعتزلة البصريين حيدةٌ عن الحق، وبدعة غير مشروعة. ويبدو أن وصول كتب أخرىٰ للمعتزلة [إلىٰ اليمن] قد زاد من اعتمادهم علىٰ آراء معتزلة بغداد؛ طلبًا لصقل مذهبهم الكلامي في صراعهم الفكري ضد خصومهم، وهو ما يمكن استخلاصه من «**مقالات**» أبي القاسم البلخي الكعبي (ت. ٣١٩/ ٩٣١)، وكذلك من كتاب «**المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**»، لأبي رشيد النيسابوري، وهو مقارنة منهجية بين أنصار كلتا المدرستين الاعتزاليتين (أنصاري وشميتكه ٢٠١٠). والحق أن أثر معتزلة بغداد في أئمة المطرفية في هذه الفترة ظاهرٌ، كما في كتاب «**البرهان الرائق**»، للمتكلم المطرِّفي سليمان بن محمد بن أحمد المُحَلِّي، الذي ذاع صيته في النصف الثاني من القرن السادس/الثاني عشر (مادلونج ١٩٧٥)، وبذلك اشتد أوار الصراع علىٰ نحو ما وقع قديمًا بين البغداديين والبصريين من المعتزلة، غير أن صراع هؤلاء لم يجاوز حد الدرس الكلامي، بينما استحال صراع الزيدية في اليمن حربًا متصلة بين الفريقين. وهناك بعض الدلائل أيضًا علىٰ أن متكلمي المطرفية اعتمدوا علىٰ مقالات أبي الحسين

البصري وأتباعه، التي تجافت عن مذهب البهشمية في مواضع كثيرة. وتشهد الآثار الكلامية المطرفية القليلة التي كتبت في القرن السادس/الثاني عشر بتطور المذهب المطرفي مع الوقت (عبد العاطي ٢٠٠٢)؛ أنصاري ٢٠٠١).

(٢)
استمرارية مذهب البهشمية الكلامي من القرن السابع/الثالث عشر فما بعده

وعندما مات الرَّصَّاص في سنة ١١٨٨/٥٨٤ كانت القيادة الدينية والسياسية لطائفة الزيدية ما تزال شاغرة، حتىٰ إذا كانت سنة ١١٩٧/٥٩٣ تولاها تلميذه عبد الله بن حمزة (ت. ١٢١٧/٦١٤)، الذي عرف بالإمام المنصور بالله. وقد علا نجم البهشمية في عهده، فغلبوا علىٰ كل مخالفيهم، ولِمَ لا، والإمام نفسه -الذي خلَّف طائفة من التصانيف الكلامية المهمة- قد شنَّ حربًا ضارية علىٰ المطرِّفية، فدمر منازل هجرتهم، وشردهم في الآفاق، حتىٰ ذهبوا وذهب ذكرهم[1]. وبعض ما صنفه ردود عليهم، ودحض لمذهبهم (وفيه كذلك تسويغ لاضطهاده أتباعَهم، الذين ألهبهم بسياط نقده). وقد صنف -علاوة علىٰ ذلك- شرح «**الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**»، وهو كتاب كلامي مفصَّل (مع عناية خاصة بمفهوم الإمامة)، وفيه تأييد للمفاهيم الكلامية البهشمية، مع أنه -من حيث البناء العام- أشبه بكتابات الأئمة الأُوَل منه بمصنفات المتكلمين الأقحاح (علىٰ سبيل المثال ما كتبه أستاذه الرصاص). وقد كان مفعمًا بالنقول عن أئمة الزيدية

(١) المصدر التاريخي الأساسي لحرب المنصور مع المطرفية هو سيرة الإمام، التي كتبها أكبر كتابه، أبو فراس بن دِعثم. وقد نشر المجلدان الثاني والثالث بعنوان السيرة [الشريفة المنصورية، سيرة الإمام عبد الله بن حمزة]، لابن دعثم. وثمة نسخة أخرىٰ من المجلد الثاني لم يرجع إليها المحقق، وهي مخطوطة محفوظة في الفاتيكان ar. ١٠٦١؛ انظر: ليڤي ديللا ڤيدا (Levi Della Vida) ١٩٣٥ :i. ١٣١. وقد عيَّن حسن أنصاري نسخًا من المجلدين الأول والرابع من السيرة، كان يُظن سابقًا أنها مفقودة؛ انظر: أنصاري ٢٠١٣.

مما كفل له الشيوعة الدائمة في المجتمع الزيدي. وله أيضًا رد علىٰ أشعرية اليمن، عنوانه «**الشافي**»، وفيه عناية كبيرة بمسألة الإمامة. وجدير بالذكر أن المنصور كان من أوائل المؤلفين الزيديين في اليمن الذين اقتبسوا من مرويات أهل السنة -تأييدًا لجانب علي بن أبي طالب وأهل البيت- في صراعه مع الشافعية في بلاده، الذين كانوا يجادلون الشيعة. (أنصاري وشميتكه ٢٠١٣a؛ أنصاري وشميتكه ٢٠١٣b). وقد ناقش المنصور في كتابه «**العقد الثمين**» -الذي نقد فيه الإمامية- بعض القضايا الكلامية (جرار Jarrar ٢٠١٢)، وكذلك صنع في أجوبته الكثيرة (انظر: الوجيه ١٩٩٩: ٥٧٨-٨٦) رقم ٥٩٢؛ المنصور بالله، مجموع).

وفي العقود الأولىٰ من القرن السابع/الثالث عشر، حظي بعض المتكلمين الآخرين من تلامذة الرصاص ببعض الشهرة العلمية، ومنهم محيي الدين محمد بن أحمد بن الوليد القرشي الأنف (ت. ٦٢٣/١٢٢٦)، صاحب «**الجواب الحاسم بحل شُبَه المغني**»، وهو جواب نقدي عن كلام عبد الجبار الهمذاني في الإمامة، في كتابه الضخم «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**». ولم يكن محمد، ابن الوليد، عالمًا فحسب، بل كان كذلك ضمن فريق الكَتَبَة المتخصصين الذين كان لهم دور أساسي في إنشاء مكتبة المنصور بالله، في مستقره ظفار. ويمكن أن نعد إنشاء هذه المدرسة ذروة السعي في نقل أكبر عدد ممكن من الكتب من شمال إيران إلىٰ اليمن، وإن كان كثير من الكتب التي نُسخت لا يوجد منها إلا مخطوطات وحيدة (أنصاري وشميتكه ٢٠١٠).

وللرصاص تلميذ آخر، هو سليمان بن عبد الله الخُراشي (توفي بعد ٦١٠/ ١٢١٤)، الذي وضع شرحًا علىٰ كتاب أستاذه، الموسوم بـ«**التحصيل في التوحيد والتعديل**»، وهو خلاصة كلامية صغيرة. وتوجد مخطوطة من المجلد الثالث من هذا الشرح الذي يتجلىٰ فيه علم الخراشي الواسع بمصنفات ابن الملاحمي (الخراشي، تحصيل؛ أنصاري وتبيل ٢٠١٥). وليس هذا الشرح إلا أول الشروح التي وضعت علىٰ كتاب «**التحصيل**» في الثلاثين سنة التي أعقبت موت الرصاص. ويعني ذلك أن هذا المتن المشروح كان رائجًا بين ذلك الجيل من المتكلمين. ومن بين هذه الشروح شرح في عدة مجلدات -ولم يزل بعضه محفوظًا- للحسين

ابن مسلَّم التِّهامي، الذي أخذ عن تلميذ الرصاص، أبي القاسم بن شبيب التهامي. وهو وثيق السبب -شكلًا ومضمونًا- بثالث الشروح وأصغرها لكتاب «**التحصيل**»، الذي صنفه ابن الرصاص، شمس الدين أحمد بن الحسن الرصاص (ت. ٦٢١/ ١٢٢٤) (تبيل تحت الطبع).

ومن المنظور التاريخي، تعد مقدمة أحمد الرصاص الموجزة في أصول البهشمية -وعنوانها «**مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم**» (وتعرف كذلك بـ«**الثلاثون مسألة**»)- أنفذ أعماله أثرًا، فقد تداولها زيدية اليمن، ولا يزالون يتداولونها بوصفها كتابًا تعليميًّا في أوساط الدرس الديني. وعليها عدة شروح، منها «**الإيضاح لفوائد المصباح**»، لتلميذ المصنف، حُمَيد بن أحمد المُحَلِّي الشهيد (قتل في سنة ٦٥٢/ ١٢٥٤) (أنصاري وشميتكه ٢٠١١: ١٩٦ رقم ٥٠). وكان حميد -الذي أخذ عن عبد الله بن حمزة، ابن الوليد، وزيد بن أحمد البيهقي- قد نزح من إيران إلىٰ اليمن في سنة ٦١٠/ ١٢١٣-١٤، واشتهر خاصةً بأنه صاحب كتاب الطبقات، الموسوم بـ«**الحدائق الوردية**». غير أن تضلعه من الكلام تبدىٰ في كتبه الكلامية الجامعة، ككتاب «**عيون المسترشدين في أصول الدين**»، وهو في أربعة أقسام، شرح فيها المصنف عقيدةً للمنصور بالله (الوجيه ١٩٩٩: ٤٠٨)، وكتاب «**الكواكب الدرية في تفصيل النفحات المسكية**» (أنصاري وشميتكه ٢٠١١: f.١٩٧ رقم ٦٠). وليس هذا الكتاب الأخير كتابًا كلاميًّا تقليديًّا، ولكنه استوعب الجوانب الكبرىٰ من لطيف الكلام، ففي قسمه الأول مناقشة للمسائل المنطقية والمعرفية، وفي قسمه الثاني -وهو الأكبر- بحث في تعريف «الأشياء» أو «الذوات»، مشفوعًا بعرض شامل للمكونات الأساسية للعالم؛ أي الجواهر والأعراض. ويشغل موضوع الصفات والأحكام قسمه الأخير. والحق أن هذا الكتاب يبين كيف كان متكلمو تلك الفترة معنيين بلطيف الكلام إلىٰ حدٍّ كبير.

وقد اتخذ حميد من قرية مِسلِت مقرًّا له، وأقام في بني قيس، حيث قام بالتدريس مع علماء بارزين آخرين. وقد كانت مدرسة القرية ذائعة الصيت بوصفها مركزًا للتعليم، فدرس بها الكلامَ وأصولَ الفقه من عُرف فيما بعدُ بالإمام المهدي

لدين الله، أبي طير، أحمد بن الحسين بن أحمد بن القاسم (ت. ٥٥٦/١٢٨٥)، كما تروي ذلك سيرته، التي تتضمن فصلًا عن تكوينه العلمي (أنصاري وشميتكه ٢٠١١).

ومِن بَعد مِسْلِت، درس أحمد بن الحسين في المدرسة المنصورية بِحُوث، وتعد هي الأخرىٰ أحد مراكز الدرس الكلامي. وعلىٰ الرغم من أن الرواية المفصَّلة عن دراساته لا تعدو أن تكون نبذة يسيرة عن الثقافة التعليمية الزيدية في إبان النصف الأول من القرن السابع/الثالث عشر، فإن هذه الدراسات تطلعنا علىٰ الوسط الفكري في ذلك الوقت، وعلىٰ الكتب التي كانت تعد أساسية في التكوين العلمي لمن اشتغل بعلم الكلام. فقد كان هناك -إلىٰ جانب الكتابات المرجعية لأئمة السنة/المعتزلة؛ كأبي رشيد النيسابوري، وابن متويه، وابن الملاحمي- كثير من مؤلفي البهشمية اليمنيين، الذين أُدرج كثير من تصانيفهم ضمن المنهاج الدراسي، فشملت الكتب التعليمية عدة تصانيف للحسن الرصاص، وشرح الحسين بن مسلم التهامي علىٰ «**التحصيل**»، وكذلك كتاب «**الكواكب الدرية**» لحميد المُحَلِّي (أنصاري وشميتكه ٢٠١١). ومن كبار المتكلمين في تلك الحقبة أيضًا الحسين بن بدر الدين محمد (ت. ٦٦٢/١٢٦٣-٤)، صاحب «**ينابيع النصيحة في أصول الدين**»، وهو مصنف كلامي ذو منزَع بهشمي، غير أنه يشبه في تقسيمه وفي اعتماده علىٰ القرآن والحديث الكتب العقدية للمنصور بالله. وقد حظي مختصره العقدي الموسوم بـ«**العقد الثمين في معرفة رب العالمين**» بشهرة واسعة امتدت قرونًا. وله كذلك عدة ردود علىٰ المطرفية (الوجيه ١٩٩٩: ٣٩٠-٣ رقم ٣٨٨). ويمكننا أن نجد مثل هذه الاتجاهات في كتاب «**قواعد عقائد آل محمد ﷺ**»، لمحمد بن الحسن الديلمي (ت. ٧١١/١٣١١-١٢)، الذي كان يكتب في ذلك الوقت تقريبًا.

وبوسعنا أن نرصد -لعدة قرون- بعض الأُسر العلمية المهمة التي أخرجت طائفة من كبار المتكلمين، فقد كان هناك -إلىٰ جانب ذرية الحسن الرصاص- نفر من أسرة حميد المحلي، شهروا بالكلام والتأليف، منهم حفيده القاسم بن أحمد، الذي عاش في النصف الأول من القرن الثامن/الرابع عشر، وأملىٰ ملاحظات

نقدية وتصحيحات علىٰ كتاب «**الكيفية**» للرصاص (وهو رسالته في نظرية البهشمية في الصفات)، لم تزل مخطوطة (تبيل b٢٠١٣). علىٰ أن كتاب القاسم الرئيس في علم الكلام هو «**الغُرر والحُجول**»، وهو شرح علىٰ «**تعليق شرح الأصول الخمسة**» لمانكديم ششديو (توفي نحو ٤٢٥/ ١٠٣٤). والحق أن هذا الكتاب مصدر ثري عن متقدمي المتكلمين من الزيدية ومن غير الزيدية، وهو مستقل في جوانب كثيرة عن «**التعليق**». وللقاسم عناية كبيرة بمسائل المقدمات، وبأصل التوحيد؛ إذ شغلا أكثر من نصف كتابه، وهو ما يتجاوز كثيرًا المقدار الذي شغلاه في كتاب مانكديم. وفي بعض المسائل الخاصة بدا تأثر القاسم بآراء الحسن الرصاص، فقد اعتمد تصنيفه للمؤثرات، وتابعه في تمييزه المفاهيمي بين الصفات والأحكام (جيماريه Gimaret ١٩٧٩: ٦٣-٥؛ الوجيه ١٩٩٩: f.٧٦٥؛ تبيل a٢٠١٣: ٧٥، ١٣٤).

وقبل انصرام قرن من الزمان، ظهر ما يمكن أن نطلق عليه محاولة موسوعية لتقنين الآراء في العقيدة والفقه جميعًا، فقد صنف الإمام المهدي لدين الله أحمد ابن يحيىٰ المرتضىٰ (ت. ٨٤٠/ ١٤٣٦-٧) عدة كتب غدت نصوصًا معتمدة في المناهج الدراسية الزيدية، كما أنها جذبت أنظار الشراح كذلك فيما بعد. وأكبر كتبه موسوعته الفقهية الموسومة بـ«**البحر الزخَّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**»، الذي تضمنت مقدمته مجموعة من الكتب المذهبية: «**كتاب القلائد في تصحيح العقائد**»، و«**كتاب رياضة الأفهام في علم الكلام**»، و«**معيار العقول في علم الأصول**». وقد استُكملت هذه الكتب لاحقًا بشروح ابن المرتضىٰ (الكمالي ١٩٩١: ١٠٥ وما بعدها؛ الوجيه ١٩٩٩: ٢٠٦-١٣ رقم ١٩٩؛ فان إس ٢٠١١: ii. ٩٨٦-٩٥؛ زيسو Zysow ٢٠١٢). وتعتمد كتب ابن المرتضىٰ العقدية علىٰ كتاب «**عيون المسائل**» وشرحه «**شرح العيون**»، وكلاهما للحاكم الجشمي، بيد أنه عدَل -في بعض مسائل دقيق الكلام- عن رأي هذ الأخير، مستبدلًا بها ما اختاره الحسن الرصاص (تبيل ٢٠١١: f.٨٢؛ شوارب ٢٠١٥).

ومن أكثر المتكلمين تصنيفًا في الجيل التالي: علي بن محمد بن أحمد

البُكري (ت. ١٤٧٨/٨٨٢) (الوجيه ١٩٩٩: ٩٠٧-١٠ رقم ٧٦٠؛ شوارب ٢٠١٥: في مواضع شتىٰ)، وله شرح ذائع علىٰ رسالة الحسن الرصاص في السببية، ظل يُقرأ إلىٰ القرن الحادي عشر/السابع عشر (تيبل ٢٠١١: f.١٠). وفي نسخ هذا الكتاب الكثيرة، مع حواشيه المبسوطة، ما يقفنا علىٰ تفصيلات أخرىٰ بشأن استمرارية التراث البهشمي في اليمن، كما أنها تدل أيضًا علىٰ بعض المعلومات عن الكتب التي نقلها العلماء، وكانوا يقرأونها: ولعلنا نستطيع أن نصنع من فتات هذه النصوص قائمة بالأعمال التي اقتبس منها هؤلاء المتكلمون؛ كأعمال الحسن الرصاص، «**كيفية كشف الأحكام والصفات عن خصائص المقتضيات والمؤثرات**»، وحميد المحلي «**الكواكب الدرية**»، والقاسم بن أحمد المحلي «**الغرر والحجول**»، وابن المرتضىٰ «**البحر الزخار**»، وكذلك أعمال أهم عالم من غير الزيدية، ابن متويه؛ إذ ثمَّ إشارات كثيرة إلىٰ كتابه «**التذكرة**».

(٣)
ردود الأفعال المضادة

وعلىٰ الرغم من استمرار غلبة الاتجاه الكلامي الذي تبناه الحسن الرصاص وأشياعه في إبان القرن السابع/الثالث عشر، فقد نشأت معارضة متزايدة بين زيدية اليمن ضد المعتزلة عامة، وضد الآراء الكلامية للبهشمية خاصة. وكان نور الدين أبو عبد الله حُميدان بن القاسم بن يحيىٰ بن حميدان (توفي منتصف القرن السابع/الثالث عشر) أشد مخالفي المعتزلة جهرًا بالخصومة، وجَدَّ في توهين أثرهم في مذهب الزيدية الكلامي، وفي تأكيد استقلال هذا المذهب، ولجأ في سبيل ذلك إلىٰ مجاميع الأئمة الأُوَل (مادلونج ١٩٦٥: ٢١٨ وما بعدها؛ عبد الرحمن b٢٠٠٣؛ أنصاري ٢٠١٢: ١٧٩-٩٤؛ وانظر أيضًا: المبحث ١). وعلاوة علىٰ ذلك، كان زيدية اليمن قد عرفوا في تلك الفترة آراء أبي الحسين البصري، الذي كان تلميذًا لعبد الجبار، ودرس مع ذلك الطب والفلسفة، ولكنه فَوَّق سهام النقد إلىٰ مبادئ البهشمية رغبةً منه في إصلاح بعض مفاهيمهم

وحججهم؛ وذلك للدفاع -علىٰ نحو أسدَّ- عن آراء المعتزلة ضد اعتراضات الخصوم. وعلىٰ الرغم من أنه ليس هناك دليل علىٰ أن جعفر بن أحمد كان قد عرف شيئًا من تواليف أبي الحسين، فإن لتلميذه سليمان بن ناصر السُّهامي (توفي بعد ٦٠٠/١٢٠٣-٤) -الذي أخذ أيضًا عن الإمام المتوكل علىٰ الله- «**مختصر المعتمد**»، وهو اختصار لكتاب «**المعتمد في أصول الفقه**»، لأبي الحسين البصري[1]. وتشير نسخ المخطوطات اليمنية الكثيرة من كتاب «**المعتمد**» إلىٰ أنه كان واسع الانتشار بين علماء الزيدية (أنصاري وشميتكه a٢٠١٣). علىٰ أن الأمر لم يكن كذلك بشأن كتب أبي الحسين الكلامية. وقد جاء أن تلميذَ الحسن الرصاص، التابعَ للمنصور بالله، أبا القاسم بن الحسين بن شبيب التِّهامي (توفي بعد ٦٠٠/١٢٠٣-٤) قد دافع عن بعض آراء أبي الحسين البصري ضد البهشمية (مادلونج ١٩٦٥: ٢٢٢). وليس هناك ما يدل علىٰ أن اليمن عرفت كتاب أبي الحسين الكلامي الجامع الموسوم بـ«**تصفح الأدلة**». ومع ذلك، هناك بعض الدلائل علىٰ أن زيدية اليمن ومكة كانوا قد وقفوا علىٰ كتابه المهم الآخر: «**غرر الأدلة**»، وإن لم تظهر له أي مخطوطة. وروىٰ ابن الوليد أن الحسن الرصاص نقض كتاب «**المدخل إلىٰ غرر الأدلة للشيخ أبي الحسين البصري نقضًا شافيًا كافيًا**»، ولكنه غير موجود. ولما كان الرصاص ظاهر العناية بمبحث الإمامة خاصة، فإن غالب الظن أن يكون «**المدخل إلىٰ غرر الأدلة**» هو العنوان الذي عُرف به كتاب «**الغرر**» (أو فصل منه فحسب) لأبي الحسين بين زيدية اليمن (أنصاري ٢٠١٠: ٥٠). وقد اقتبس المؤلف اليمني، عبد الله بن زيد العنسي (من القرن السابع/الثالث عشر) من «**الغرر**» في كتابه «**المحجة**» (شميتكه ٢٠١٣)، وكذلك كان محمد بن الحسن الديلمي -المشار إليه آنفًا- يرجع إلىٰ كتاب **المدخل** في مواضع كثيرة من كتابه «**قواعد عقائد آل محمد ﷺ**».

---

(١) كتب السهامي أيضًا «شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت ﷺ»، وقدم له بفصلين أحدهما في أصول الدين والآخر في أصول الفقه، بينما كان سائره في الفقه. وتوجد مخطوطة من المجلد الأول منه -نسخها عبد الله بن حمزة بن محمد بن صبرة الأسلمي، مؤرخة بجمادىٰ الثانية ٦٨٢/أغسطس - سبتمبر ١٢٨٣- محفوظة في مكتبة محمد بن الحسن بن القاسم الحوثي. انظر: الوجيه ١٩٩٩: ٤٧٠f.

وقد كانت تصانيف ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (ت. ١١٤١/٥٣٦)، وكتاب «**الكامل في أصول الدين**»، لأبي المعالي صاعد بن أحمد العُجالي الأصولي (ولعله كان تلميذًا لابن الملاحمي) هي المصادرَ الأساسية التي وقفت زيديةَ اليمن علىٰ الآراء الكلامية لأبي الحسين البصري. وقد كان ابن الملاحمي معاصرًا ورفيقًا لجار الله الزمخشري (ت. ٥٣٨/ ١١٤٤)، وأبرز متكلم بآراء أبي الحسين بعد قرن من وفاته (أنصاري وشميتكه في الآتي b). وتوجد في مكتبات اليمن عدة نسخ جزئية من كتابه «**المعتمد في أصول الدين**»، كما تحوي مكتبة الأوقاف في مسجد صنعاء الكبير ثلاث نسخ من كتابه «**الفائق في أصول الدين**»، وهو مختصر «**المعتمد**»، ومنها نسخة ترجع إلىٰ سنة ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢-٣م. وثمة أدلة وثائقية علىٰ أن أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص الحفيد قد درَّس كتاب «**المعتمد**»، وأن تلميذ جده، سليمان بن عبد الله الخُراشي كان دائب الإشارة إليه وإلىٰ كتاب **الفائق** والنقل عنهما، وذلك في كتابه «**التفصيل لجمل التحصيل**» (أنصاري وتيبل ٢٠١٥). وقد كتب ابن الوليد، معاصر الخراشي، (في رمضان ٦٠٨/ فبراير-مارس ١٢١٢) ردًّا علىٰ مبحث الإمامة من كتاب «**الفائق**»، وسماه «**الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب الفائق**» (أنصاري ٢٠٠٩). ومما عرفه علماء القرن السادس/الثاني عشر في اليمن من تواليف ابن الملاحمي أيضًا كتاب «**تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**». وكتب الحسن الرصاص ردًّا علىٰ نقد ابن الملاحمي لرأي الفلاسفة في أن الوجود زائد علىٰ الماهية، وعنوانه «**البراهين الظاهرة الجلية علىٰ أن الوجود زائد علىٰ الماهية**»، وأكثرَ فيه من الاقتباس من كتاب «**تحفة المتكلمين**» (أنصاري ٢٠٠٧). ومما تحويه مجموعة مكتبة الأوقاف بمسجد صنعاء الكبير مخطوطة لكتاب «**الكامل**» لصاعد بن أحمد، المذكور آنفًا، وفيه مقارنة منهجية بين آراء البهشمية وآراء أبي الحسين البصري. وتدل المخطوطة علىٰ أن هذا الكتاب من أقدم المصادر التي أطلعت زيديةَ اليمن علىٰ آراء أبي الحسين البصري الكلامية، وفي خاتمته أنه مقابَل علىٰ أصل منسوخ عن نسخة لسديد الدين عمرو ابن جميل

[جُميل]، شيخ الإمام المنصور بالله[1]. وكان محمد بن إبراهيم ابن الوزير (ت. ٨٤٠/١٤٣٦) واسع الخطو في النقل عن كتاب الكامل أيضًا، وإن بواسطة كتاب «**المجتبىٰ في أصول الدين**»، لنجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني، الحنفي، الخوارزمي (ت. ٦٥٨/ ١٢٦٠) (أنصاري وشميتكه في الآتي b).

ومن الشخصيات العلمية الرائدة في المجتمع الزيدي اليمني، في القرن السابع/الثالث عشر: المتكلم الفقيه حسام الدين أبو محمد عبد الله بن زيد بن أحمد بن أبي الخير العنسي (ولد في ٥٩٣/١١٩٦-٧ وتوفي في شعبان سنة ٦٦٧/أبريل ١٢٦٨)، وهو من المكثرين في التصنيف في علوم شتىٰ، ففي ترجمته أن له مائة كتاب وخمسة كتب (أنصاري وشميتكه في الآتيa). وتدل المخطوطات الباقية علىٰ أن أشهر كتبه كتاب «**الإرشاد إلىٰ نجاة العباد**»، وهو ذو مشرب صوفي، أتمه في شهر ربيع الثاني سنة ٦٣٢/يناير ١٢٣٥. علىٰ أن أعظم كتبه إنما هو كتاب «**المحجة البيضاء في أصول الدين**»، وهو خلاصة كلامية جامعة، أتمه في ١٤ من ربيع الثاني لسنة٦٤١/١ من أكتوبر لسنة ١٢٤٣، وينقسم -كمعظم كتب العنسي الكلامية- إلىٰ ثمانية أقسام: (١) التوحيد، (٢) العدل، (٣) النبوة، (٤) الشرائع، (٥) الإمامة، (٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (٧) الوعد والوعيد، (٨) الأسماء والأحكام.

لقد نقد العنسي الحسنَ الرصاص وأتباعه نقدًا قاسيًا، في القضايا الكلامية والسياسية جميعًا، وحاول -كما فعل حميدان- أن يعزز أثر آراء الأئمة الأُوَل، وخاصة آراء الهادي، وأن يضعف أثر البهشمية، وإن لم يشارك حميدان موقفه النقدي من المعتزلة في العموم. وكان مع ذلك علىٰ دراية واسعة بتراثهم الكلامي، فجمع إلىٰ العلم بكتابات الإمامين القاسم والهادي العلمَ بتراث

---

(١) حَقَقَ هذا الكتابَ تحقيقًا جزئيًا -اعتمادًا علىٰ نسخة ثانية من النص، مخطوط ليدن OR ٤٨٧ الشاهد (الشاهد ١٩٨٣). انظر التقرير النقدي لولفرد مادلونج في:

Bulletin of the School of Oriental and African Studies 128 (1985) 48-9.

وقد نشر الشاهد -في الوقت نفسه- طبعة كاملة من النص (النجراني، الكامل)، مرة أخرىٰ اعتمادًا علىٰ مخطوطة ليدن فقط. ولما كانت هذه هي بعينها حالة الشاهد ١٩٨٣، فإن المقدمة والطبعة قد شابتهما أخطاء صارخة وأضاليل، كما في نسبة المؤلف «النجراني» (انظر: أنصاري وشميتكه الآتيb).

البهشمية الكلامي، وخاصة بالكتب التي صنفها تلامذة عبد الجبار وأصحابه، وهو يشير صراحة إلىٰ كتاب «**المحيط**» لعبد الجبار، مريدًا بذلك من غير شك شرحه الموسوم بـ«**المجموع في المحيط بالتكليف**» لابن متويه، كما أنه دأب علىٰ حكاية آراء أبي رشيد النيسابوري، وابن متويه، والناطق بالحق، وكان عارفًا كذلك بكتب ابن الملاحمي الكلامية، وينقل في كتاب «**المحجة**» آراءه وآراء أبي الحسين ويناقشها، ويبدو أنه كان يحصِّل ما يحتاجه من معلومات أولًا من كتاب «**المعتمد**». وقد ذكرنا آنفًا أنه كان يكثر من الاقتباس في المحجة من كتاب غرر الأدلة لأبي الحسين البصري، علىٰ الرغم من أنَّا لا ندري يقينًا أكان ينقل عن الكتاب رأسًا، أم من طريق مصدر وسيط (شميتكه ٢٠١٣). ومهما يكن من شيء، فإن العنسي كان يميل إلىٰ آراء أبي الحسين وابن الملاحمي في كثير من القضايا، ويرىٰ أنها أدنىٰ في الغالب إلىٰ تعاليم الأئمة الزيدية الأُوَل من مقالات البهشمية، وأنها تطابق إلىٰ حدٍّ كبير مدرسة بغداد. ومع ذلك، كانت مقاربته من فكرهما المذهبي ذات طابع نقدي، فلا يأخذ عنهما إلا ما اتفق مع تصوره العام في تكوين مذهب كلامي، لا يبرح عباءة الأئمة (أنصاري وشميتكه في الآتي: الفصل ٣).

وقد صنف في أخريات حياته كتاب «**التمييز**»، وهو رد علىٰ المطرِّفية، من ثلاثة أجزاء: فالمقدمة الأولىٰ تتضمن الحقول الكلامية الثمانية التي في «**المحجة**»، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والشرائع، والإمامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام. وهو يذكر في كل منها عقائد أهل الإسلام أولًا، ويشفع ذلك بذكر رأي المطرفية، ثم يشرع في دحضه. وتتضمن المقدمة الثانية -وهي أكبر أقسام الكتاب- ردًّا مفصلًا علىٰ المطرفية، منسوقًا في ثمانين مسألة (معارف، ومفردها: معرفة). وفي خاتمة الكتاب شرحَ المؤلف آراءه الكلامية الخاصة، موزعةً علىٰ الأقسام الثمانية التي مضىٰ ذكرها في «**المحجة**». والحق أن هذا الكتاب يمثل حجر الزاوية في تطوره الفكري: فعلىٰ الرغم من أن آراءه الكلامية التي تضمنتها الخاتمة تتطابق مع آرائه في المحجة، فإنه قد أمسك هنا عن الإشارة إلىٰ موافقته للبغداديين أو لأبي الحسين البصري وابن الملاحمي (وهذان لم يُذكرا إلا مرة واحدة في

الخاتمة كلها)، واستعاض عن ذلك بالإلحاح المتكرر علىٰ بيان موافقته للآراء الكلامية للإمامين القاسم والهادي، بينما ظلت معارضتة لمذهب البصريين، وخاصة البهشمية، جلية واضحة (أنصاري وشميتكه فيما سيظهر قريبًا: الفصول ٣، ٥ رقم ٢٨، وانظر للاطلاع علىٰ نسخة من النص: الفصل السادس، النص السادس).

وقد تجلىٰ المنظور المذهبي للعنسي كذلك في صراعه مع بني الرصاص، وخاصة أحمد بن محمد الرصاص الحفيد، الذي كان -كأسلافه- نصيرًا قويًّا للبهشمية. والحق أن نقد العنسي لم يقتصر علىٰ الملاحظات النقدية العرضية الواردة في «**المحجة**» ضد الحسن الرصاص، وإنما جاء في ترجمة هذا الأخير أن صراع العنسي مع الحفيد تركز علىٰ قضية نزول الفاسق في منزلة بين المنزلتين، حيث ذهب الرصاص مذهب المعتزلة في ذلك، وأنكره العنسي. وعلىٰ الرغم من أن الجزء الذي ينبغي أن يعالج هذه القضية من كتاب «**المحجة**» (وهو الثامن المتعلق بالأسماء والأحكام) غير محفوظ، فإن العنسي بحثها في مختصر عقدي، هو «**ماء اليقين**»، فصرح فيه بأن الفاسق كافر النعمة (مخطوط جلاسر Glaser ٣/١٢٣ وما بعدها ٢٣٥ a-b؛ نسخة في: أنصاري وشميتكه في الآتي a: الفصل ٦، النص ٣)، فكان بذلك مؤيدًا للمأثور من مذهب الزيدية الذي مال إليه القاسم بن إبراهيم (مادلونج ١٩٦٥: ٦٠ وما بعدها، ١٢١ وما بعدها، ١٦٤ وما بعدها). وقد ذكر أحمد بن صالح بن محمد بن أبي الرجال (ت. ١٠٩٢/ ١٦٩٠)، صاحب الكتاب الموسوعي في التراجم الموسوم بمطلع البدور، أن الصراع تزايد حدةً تدريجيًّا (ابن أبي الرجال، مطلع، i. ٤٢١؛ iii. ٣٦٤ رقم ٩٥٧)، وذلك أن العنسي تطرق إلىٰ هذه القضية مع علي بن يحيىٰ الفُضَلي، فكتب رسالة في دحض مقالة المنزلة بين المنزلتين، فتدخل أحمد الرصاص حينئذٍ، وكتب ردًّا علىٰ الرسالة سماه «**مناهج الإنصاف العاصمة عن شب نار الخلاف**»، الذي أضاف إليه لاحقًا «**مقدمات المناهج**». علىٰ أن شيئًا من هذه الكتب لم يحفظ (أنصاري وشميتكه في الآتي a: الفصل ٣).

واستمر في الأجيال التالية الميلُ إلىٰ تفضيل آراء أبي الحسين البصري

وابن الملاحمي علىٰ آراء البهشمية، بل إنه تزايد لدىٰ زيدية اليمن، حتىٰ غدا الصراع بين الفريقين مريرًا. ومن ذلك أن يحيىٰ بن منصور بن العفيف، تلميذ العنسي، اعتقد مذهب أبي الحسين البصري الكلامي بتمامه (الشهاري، طبقات، iii ١٢٦٣-٤ رقم ٨٠٠)، كما جادل بعض «علماء الظاهر» الذين يذهبون مذهب أبي هاشم؛ مريدًا بذلك الدفاع عن أقوال أهل البيت وأبي الحسين (ابن أبي الرجال، مطلع، iv. ٥١٥). وكان علي بن المرتضىٰ بن المفضل (ولد سنة ٧٠٤/ ١٣٠٤-٥، وتوفي سنة ٧٨٤/ ١٣٨٢-٣) أحد الأشياع البارزين لمذهب أبي الحسين البصري، فنظم قصيدة في تأييده. وجاء في كتب الطبقات أنه جادل طائفة من البهشمية، مستمسكًا بمذهب أبي الحسين وابن الملاحمي، كما كان الحال مع أحمد بن صلاح بن الهادي بن إبراهيم بن تاج الدين (ابن أبي الرجال، مطلع، iii. ٣٥١)، وقد أخذ في الجدل كذلك مع الفقيه إبراهيم العَرَاري (توفي نحو ٧٩٤/ ١٣٩١-٢) (ابن أبي الرجال، مطلع، iii. ٣٥١؛ i. ١٥٩ رقم ٣٦؛ وانظر أيضًا: الوجيه ١٩٩٩: f.٧٢٢ رقم ٧٧٨)، الذي نافح عن البهشمية حتىٰ صرح بأن أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم أفضل من الإمامين القاسم والهادي (ابن أبي الرجال، مطلع، iii. ٣٥١)، فسرت هذه الكلمة مسرىٰ النار في الهشيم، فانبرىٰ علماء آخرون للرد عليها (ابن أبي الرجال، مطلع، iii. ٣٥٢)، وهم: الإمام المهدي علي بن محمد بن علي بن منصور بن المفضَّل (ولد في ٧٠٥/ ١٣٠٥-٦ وتوفي في ٧٧٣/ ١٣٧١-٢) «**النمرقة الوسطىٰ في الرد علىٰ منكر آل المصطفىٰ**»، والإمام الواثق بالله (ت. ٨٠٢/ ١٤٠٠) «**النصر العزيز علىٰ صاحب التجويز**»، وعلي ابن أخت المرتضىٰ، صفية بنت المرتضىٰ «**الجواب الوجيز علىٰ صاحب التجويز**»، وكلهم مؤيد لمذهب أبي الحسين البصري. والحق أن هذا التنامي في الصراع بين الفريقين يؤيد الفرضية القائلة بأن إكبار آراء أبي الحسين البصري، في مقابل مدرسة البصرة -وخاصة البهشمية- مبناه علي مماثلتها -أو حتىٰ مطابقتها- للمذهب الكلامي المأثور عن أئمة الزيدية الأُوَل (أنصاري وشميتكه في الآتي a: الفصل ٤).

والأحرىٰ -في هذا السياق إذن- ألا تمثل حالة الإمام المؤيد بالله يحيىٰ بن حمزة النقوي الموسوي (ولد في ٦٦٩/ ١٢٧٠ وتوفي في ٧٤٩/١٣٤٨-٩) استثناءً، فقد ذهب عمليًا -في كتابه الموسوعي الموسوم بـ «**الشامل في أصول الدين**» (أو بـ «**حقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية**»)، الذي كتب في سنة ٧١١-١٢/١٣١١-١٢- مذهب أبي الحسين البصري كاملًا. وقد كان -مع ذلك- أول من تعمق في درس تصانيف السنة الأشاعرة، فهو يشير دائمًا في الشامل إلىٰ أبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١)، وإلىٰ فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/١٢٠٩) -حيث ينقل من كتابه «**نهاية العقول في دراية الأصول**»- وينقد آراءهما. ويدل علىٰ شيوع كتابات المؤيد بالله كثرة مخطوطاتها الباقية، وأن أكثر أعماله الكلامية قد نشرت (شميتكه الآتي).

وخلاصة القول أن كلا التراثين: البهشمي، والمحافظ الذي جدَّ أتباعه في توثيق أسبابهم بتعاليم الأئمة الأُوَل، قد استمرا جميعًا لعدة قرون، وإلىٰ يوم الناس هذا (شوارب ٢٠١٢).

المـراجـع

(Abd al-Ati) عبد العاطي، عبد الغني محمود (٢٠٠٢). **الصراع الفكري في اليمن بين الزيدية والمطرفية: دراسة ونصوص**. الأهرام [الجيزة]: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

(Abd al-Rahman) عبد الرحمن م. (a٢٠٠٣). **الإمام يحيى بن الحسين الرسي وآراؤه الكلامية والفلسفية**. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

(Abd al-Rahman) عبد الرحمن م. (b٢٠٠٣). **الإمام حميدان بن حميدان وآراؤه الكلامية والفلسفية**. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

Abrahamov, B. (1987). 'al-Kasim ibn Ibrahim's Theory of the Imamate'. Arabica 80 :34-105. Abrahamov, B. (1990). *Al-Kasim Ibn Ibrahim on the Proof of God's Existence*: Kitab al-Dalil al- Kabir. Leiden: Brill.

Abrahamov, B. (1996). *Anthropomorphism and Interpretation of the Quran in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim*. Leiden: Brill.

Ahlwardt, W. (1887-99). *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin*. 10 vols. Berlin: A. W. Schade]repr. Hildesheim: Olms, 1980-[1.

Ansari, H. (2001). 'Yad-dasht-i dar bara-yi Mutarrifiyya wa raddi-ha-yi qadi Jafar b. Abd al- Salam'. *Kitab-i mah-i din* 49-112 :(1380) 50-26.

Ansari, H. (2006). 'Falsafa-yi tabii-yi mutaziliyan-i mutarrifi'. *Kitab-i mah-i din* 102-4 :(1385) 3-17.

Ansari, H. (2007). '*Al-Barahin al-zahira al-jaliyya ala anna l-wujud zaid ala l-mahiyya* by Husam al-Din Abu Muhammad al-Hasan b. Muhammad al-Rassas'. In C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare (eds.), *A Common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism.* Wurzburg: Ergon, 337-48.

Ansari, H. (2009). 'Risala-yi dar radd-i bar Mahmud b. al-Malahimi.' htt:// ansari.kateban. com /entry1573.html (accessed 12 May 2015).

Ansari, H. (2010). 'Mahmud al-Malahimi l-Mutazili fi Yaman wa-tarif bi-risala fi l-radd alayhi hawla ziyadat al-wujud ala l-mahiyya'. *al-Masar* 48 :2 /11-58.

Ansari, H. (2011). 'Ahmad b. Isa b. Zayd'. *Encyclopaedia Islamica.* Leiden: Brill, iii. 249-52.

Ansari, H. (2012). *Barrasi-ha-yi tarikhi dar hawza-yi islam wa tashayyu: Majmua-yi nawad maqala wa yaddasht.* Tehran: Kitabkhana, muze wa markaz-i asnad-i majlis-i shura-yi islami, 1390.

Ansari, H. (2013). 'Du jild-i taze yabe sira-yi Mansur bi-llah'. http:// ansari.kateban.com /entry2096.html accessed 13 May (2015.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2010). 'Mutazilism after Abd al-Jabbar: Abu Rashid al-Nisaburi's *Kitab Masail al-khilaf fi l-usul'. Studia Iranica* :39 225-77.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2011). 'The Literary-Religious Tradition among 7th13 /th Century Yemeni Zaydis: The Formation of the Imam al-Mahdi li-Din Allah Ahmad b. al-Husayn b. al-Qasim '(d. 656/1258)'. *Journal of Islamic Manuscripts* 165 :2-222.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2013a). 'The Mutazili and Zaydi Reception of Abu l-Husayn al-Basri's *Kitab al-Mutamad fi usul al-fiqh*: A Bibliographical Note'. *Islamic Law and Society* 90 :20-109.

Ansari, H., and S. Schmidtke (2013b). 'Between Aleppo and Sada: The Zaydi Reception of the Imami Scholar Ibn al-Bitriq al-Hilli'. Journal of Islamic Manuscripts 160 :4-200.

Ansari, H., and S. Schmidtke (forthcoming a). *Zaydi Mutazilism in 7th13/th Century Yemen: The Theological Thought of Abd Allah b. Zayd al-Ansi* (d. 667/1268).

Ansari, H., and S. Schmidtke (forthcoming b). *The Transmission of Abu l-Husayn al-Basri's (d. 436/1044) Thought and Writings.*

Ansari, H., and J. Thiele (2015). 'MS Berlin, State Library, Glaser :51 A Unique Manuscript from the Early 7th13 /th-Century Bahsamite Milieu in Yemen'. In D. Hollenberg, C. Rauch, and S. Schmidtke (eds.), The Yemeni Manuscript Tradition. Leiden: Brill, 66-81.

Elshahed, E. (1983). *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spatmutazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nagrani.* Berlin: Klaus Schwarz.

van Ess, J. (2011). Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haresiographischen Texten. 2 vols. Berlin: de Gruyter.

Gimaret, D. (1979). 'Les *Usul al-hamsa du Qadi Abd al-Gabbar et leurs commentaires'. Annales Islamologiques* 47 :15-96.

al-Hadi ila l-haqq, Yahya b. al-Husayn *(Majmu). Majmu rasail al-Imam al-Hadi ila l-Haqq ...: al-Rasail al-usuliyya.* Ed. Abd Allah b. Muhammad al-Shadhili. Amman: Muassasat al- Imam Zayd b. Ali al-thaqafiyya, 2001.

الهادي إلىٰ الحق، يحيىٰ بن الحسين (al-Hadi ila l-haqq) (مجموعة فاخرة). **المجموعة الفاخرة: كتاب فيه مجموع من كتب الإمام الهادي.** تحقيق علي أحمد محمد الرازحي. صنعاء: دار الحكمة اليمنية، ١٤٢٠/٢٠٠٠.

الحسين بن بدر الدين محمد (al-Husayn b. Badr al-Din Muhammad). **ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة.** تحقيق المرتضىٰ بن زيد الحسني. صنعاء: مكتبة بدر، ١٤٢٢/٢٠٠١.

الحسين بن القاسم العياني (al-Husayn b. al-Qasim al-Iyani) (مجموع). **من مجموع كتب ورسائل الإمام العياني.** صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ٢٠٠٦.

(Ibn Abi l-Rijal) ابن أبي الرجال أحمد بن صالح (مطلع). **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية ١-٤**. تحقيق مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي. صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٤.

(Ibn Ditham) ابن دعثم، أبو فراس (سيرة). السيرة الشريفة المنصورية: **سيرة الإمام عبد الله بن حمزة، ٥٩٣-٦١٤**. تحقيق عبد الغني محمود عبد العاطي. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٤/١٩٩٣.

Jarrar, M. (2012). 'Al-Mansur bi-Llah's Controversy with Twelver Siites Concerning the Occultation of the Imam in his *Kitab al-Iqd al-tamin'*. Arabica 59: 319-31.

Jundari, A. (Tarajim). 'Tarajim al-rijal al-madhkura fi Sharh al-Azhar'. Published in the intro- duction to Abd Allah b. Abi l-Qasim Ibn Miftah, al-*Muntaza al-mukhtar min al-Ghayth al-midrar al-maruf bi-Sharh al-Azhar*. Sanaa, 1922 /1341-3.

(al-Kamali) الكمالي، محمد محمد الحاج حسن (١٩٩١). **الإمام المهدي أحمد بن يحيىٰ المرتضىٰ وأثره في الفكر الإسلامي سياسيًّا وعقائديًّا**. صنعاء: دار الحكمة اليمنية، ١٤١١.

(al-Khurashi) الخراشي، سليمان بن عبد الله (تفصيل). **كتاب التفصيل لجمل التحصيل**.. Facsimile edn. of MS Berlin, Glaser no. ٥١. مع مقدمة وكشافات لحسن أنصاري وخان تيبل. طهران: ميراثي مكتوب، ٢٠١٣.

Lane, A. J. (2006). *A Traditional Mutazilite Quran Commentary: The Kashshaf of Jar Allah al- Zamakhshari*)d. (1144 /538. Leiden: Brill.

Levi Della Vida, G. (1935). *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca vati- cana: Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani.* Vatican: Biblioteca apostolica vaticana.

Madelung, W. (1965). *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen.* Berlin: de Gruyter.

Madelung, W. (1975). 'A Mutarrifi Manuscript'. In *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 75-83.

Madelung, W. (1977). 'The Sirat al-Amirayn al-Ajallayn al-Sharifayn al-Fadilayn al-Qasim wa-Muhammad ibnay Jafar ibn al-Imam al-Qasim b. Ali al-Iyani as a Historical Source'. In *Studies in the History of Arabia, I: Sources for the History of Arabia, part 2. Proceedings of the First International Symposium on Studies in the History of Arabia.* Riyad, April 1977. Riyad: University of Riyadh Press, 69-87.

Madelung, W. (1980). 'Abu l-Fath al-Daylami'. *The Encyclopaedia of Islam.* New edn. Leiden: Brill, Supplement, 22.

Madelung, W. (ed.) (1985). *Streitschrift des Zaiditenimams Ahmad an-Nasir wider die iba- ditische Pradestinationslehre.* Wiesbaden: Steiner.

Madelung, W. (1989). 'Imam al-Qasim ibn Ibrahim and Mutazilism'. In U. Ehrensvard and C. Toll (eds.), *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Lofgren.* Stockholm: Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, 39-47.

Madelung, W. (ed.) (1990). *The Sira of Imam Ahmad b. Yahya Al-Nasir li-Din Allah from Musallam al-Lahji's* Kitab Akhbar Al-Zaydiyya bi l-Yaman. Exeter: Ithaca Press.

Madelung, W. (1991a). 'The Origins of the Yemenite Hijra'. In *Arabicus felix luminosus bri- tannicus: Essays in Honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday.* Reading: Ithaca Press, 25-44.

Madelung, W. (1991b). 'Al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology'. *Aram* 3: 35-44.

Madelung, W. (2002). 'Zayd b. Ali b. al-Husayn'. *The Encyclopaedia of Islam.* New edn. Leiden: Brill, 473/11f.

(al-Mansur bi-llah) المنصور بالله، عبد الله بن حمزة (شرح). **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة.** تحقيق إبراهيم يحيىٰ الدرسي الحمزي وهادي ابن حسن بن هادي الحمزي. صعدة: مركز أهل البيت ﷺ للدراسات الإسلامية، ١٤٢٢/٢٠٠٢.

(al-Mansur bi-llah) المنصور بالله، عبد الله بن حمزة (عقد). **العقد الثمين في أحكام الأئمة الماضين.** تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه. ماكلين McLean, VA: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ١٤٢١/٢٠٠١.

(al-Mansur bi-llah) المنصور بالله، عبد الله بن حمزة (مجموع). **مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة.** تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه. ٢ مج. ماكلين McLean, VA: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ١٤٢٢/٢٠٠٢.

Mohaqqeq, S. (2008). 'Abu l-Fath al-Daylami'. *Encyclopaedia Islamica.* Leiden: Brill, i. 756-8.

(Muhammad b. al-Qasim al-Rassi) محمد بن القاسم الرسي (مجموع). **مجموع كتب ورسائل الإمام محمد بن القاسم الرسي.** تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٤٢٣/٢٠٠٢.

(al-Murtada li-Din Allah) المرتضىٰ لدين الله محمد بن يحيىٰ الهادي (مجموع). **مجموع كتب ورسائل الإمام المرتضىٰ محمد بن يحيىٰ الهادي.** ٢ مج. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٤٢٣/٢٠٠٢.

(al-Mutawakkil ala llah) المتوكل علىٰ الله أحمد بن سليمان (حقائق). **حقائق المعرفة في علم الكلام.** تحقيق حسن بن يحيىٰ اليوسفي. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

(al-Najrani) النجراني، تقي الدين (كامل). **الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء.** تحقيق السيد الشاهد. القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٩٩.

(al-Qasim al-Iyani) **القاسم العياني** (مجموع). **مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم العياني.** صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.

(al-Rabai) الربعي، مفرِّح بن أحمد (سيرة). **سيرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين القاسم ومحمد ابني جعفر ابن الإمام القاسم بن علي العياني: نص تاريخي يمني من القرن الخامس الهجري.** تحقيق رضوان السيد وعبد الغني محمود عبد العاطي. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٤١٣/١٩٩٣.

Schmidtke, S. (1991). *The Theology of al-Allama al-Hilli (d. 1325/726).* Berlin: Klaus Schwarz.

Schmidtke, S. (2013). 'Biblical Predictions of the Prophet Muhammad Among the Zaydis of Yemen 6)th12/th and 7th13/th Centuries('. *Orientalia Christiana Analecta* 293: 221-40.

Schmidtke, S. (forthcoming). 'Imam al-Muayyad bi-llah Yahya b. Hamza)b. 1270/669, d. 1348/749-(9 and his *K. al-Shamil li-haqaiq al-adilla al-aqliyya wa-usul al-masail al-diniyya'.*

Schwarb, G. (2011). 'Mutazilism in the Age of Averroes'. In P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century.* London: The Warburg Institute, 251-82.

Schwarb, G. (2012). 'Mutazilism in a 20th Century Zaydi Quran Commentary'. *Arabica* 59: 371-402.

Schwarb, G. (2015). 'MS Munich, Bavarian State Library, Cod. arab. 1294: A Guide to Zaydi Kalam-Studies During the Tahirid and Early Qasimi Periods (Mid-15th-Early 18th Centuries)'. In D. Hollenberg, C. Rauch, and S. Schmidtke (eds.), *The Yemeni Manuscript Tradition.* Leiden: Brill, 155-202.

(al-Shahari) الشهاري، إبراهيم بن القاسم (طبقات). **طبقات الزيدية الكبرىٰ (القسم الثالث) ويسمىٰ بلوغ المراد إلىٰ معرفة الإسناد.** تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه. ٣ مج. ماكلين McLean, VA: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ١٤٢١/٢٠٠١.

Sobieroj, F. (2007). *Arabische Handschriften der bayerischen Staatsbibliothek zu Munchen unter Einschluss einiger turkischer und persischer Handschriften.* Vol. i. Stuttgart: Steiner.

(al-Thaqafi) الثقفي، سليمان بن يحيىٰ (سيرة). **سيرة الإمام أحمد بن سليمان ٥٣٢-٥٦٦هـ.** تحقيق عبد الغني محمود عبد العاطي. الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٢.

Thiele, J. (2010). 'Propagating Mutazilism in the VIth /XIIth Century Zaydiyya: The Role of al- Hasanal-Rassas'. *Arabica* 57:536-58.

Thiele, J. (2011). *Kausalitat in der mutazilitischen Kosmologie: Das Kitab al-Muattirat wa- miftah al-muskilat des Zayditen al-Hasan ar-Rassas (st. /584 1188).* Leiden: Brill.

Thiele, J. (2012). 'La Causalite selon al-Hakim al-Gisumi'. *Arabica* 59: 291-318.

Thiele, J. (2013a). *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Uberlegungen des al-Hasan ar-Rassas.* Leiden: Brill.

Thiele, J. (2013b). 'A propos de l'attribution du ms Ambrosiana ar. F 122, fol. 35b: un fragment d'un texte zaydite du Yemen'. *Chroniques du manuscrit au Yemen* 16: 16-24.

Thiele, J. (in press). 'Theological Compendia in Late 6th12 /th and Early 7th / 13th Century Zaydism: al-Hassan al-Rassas's K. al-Tahsil and its Commentaries'. In L. Muhlethaler, S. Schmidtke, and G. Schwarb (eds.), *Theological Rationalism in the Medieval World of Islam: New Texts and Perspectives.* Leuven: Peeters.

(al-Wajih) الوجيه، عبد السلام بن عباس (١٩٩٩). **أعلام المؤلفين الزيدية.** ماكلين McLean, VA: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.

Zaryab, A. (1994). 'Abu l-Qasim Balkhi'. *Dairat al-maarif-i buzurg-i islami* 6: 150-7.

(Zayd) زيد، ع. م. (١٩٩٧). **تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري.** صنعاء: المركز الفرنسي للدراسات اليمنية.

(Zayd) زيد بن علي بن الحسين (مجموع). **مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم أمير المؤمنين زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.** تحقيق إبراهيم يحيئ الدرسي الحمزي. صعدة: مركز أهل البيت ﷺ للدراسات الإسلامية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

Zysow, A. (2012). '*Kalam* Works by Ibn al-Murtada'. Unpublished paper delivered at the occasion of the International Workshop 'The Yemeni Manuscript Digitization Initiative (YMDI)'. Staatsbibliothek zu Berlin, 9-10 May 2012.

الفصل الثامن والعشرون
الكتب المرجعية
في تراث متأخري الأشاعرة بالمشرق

هيدرون أيشنر

نريد بالتراث المتأخر للأشاعرة في مشارق العالم الإسلامي تلك الكتب التي تمثل -منذ أواخر العصور الوسطىٰ إلىٰ الآن- المكوِّن الجوهري الأكبر للهوية الكلامية للإسلام السني. وعلىٰ الرغم من أهمية المذهب الأشعري في المعتقد السني، فإن الدرس المتفحص له يدلنا علىٰ أن قليلًا من جوانب تطوره الأخير فقط هو الذي عُرف علىٰ نحو دقيق. ويمكن الكشف عن جنوح إلىٰ الذاتية (essentialism) في تصوير الأشعرية، بوصفها معيارًا للفكر الكلامي السني. وقد راجت كتبهم الكلامية، وغدت من طالبيها علىٰ طَرَف الثُّمام، ولم يزل كثير منها معتمَدًا إلىٰ يومنا هذا في [مناهج] التعليم الكلامي. علىٰ أن هناك -مع ذلك- تفصيلات في التطور التاريخي للمذهب لم تحظَ بتوفر الدارسين عليها، وأظهر ما يكون هذا في الحقبة المتأخرة. ويبدو أن الاهتمام البحثي لم يزل مثقلًا بضرب من التناقض، حاصلُه أنه كلما كانت النصوص أيسر تناولًا، توانت الهمم عن دراستها. من أجل ذلك جرت العادة بتصور الأشعرية المتأخرة مذهبًا كلاميًّا مدونًا في كتب جامعة (ككتاب «**طوالع الأنوار**» لناصر الدين البيضاوي (ت. ٦٨٥/١٢٨٦، ٦٩١/١٢٩٢ أو ٦٩٢/١٢٩٣)، وكتاب «**المواقف**» لعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦/١٣٥٥)، شُرحت وحُشِّي عليها

بحاشية بعد حاشية، حتىٰ غابت الصورة الفكرية لمؤلفيها وراء سُجُف مقالات المذهب[1].

والحق أن هذا التصور غير التاريخي لمتأخري الأشعرية شاخص في الدراسات الحديثة، ولكن مردَّه إلىٰ وجود نزعات في مصادرنا تدعو إليه؛ إذ ليس يخفىٰ أن الصورة الثابتة للمذهب إنما كانت تحدو عليها رغبةٌ في تصويره ذلك المدافعَ والنصير الأوحد للإسلام السني. وقد أصاب الإيجي خاصة في «**المواقف**» من إدراك هذه الغاية نصيبًا موفورًا، فهو يقابل المذهبَ الأشعري -في عرضه المنهجي لبناء عقائده المحكم- بآراء شتىٰ مرويةٍ عن متقدمي متكلمي المعتزلة، ويقدم الفلاسفة بوصفهم أهمَّ الفرق المخالفة، ويحكي آراء الخصوم علىٰ طريقة المقالات، فيبدو الفريقان -من معتزلة وفلاسفة- متمايزيْن تمامًا عن البنية الفكرية الأشعرية.

فإذا ما نظرنا إلىٰ كتاب «**المواقف**» في سياق التراث النصي في تلك الفترة، ممثَّلًا في الكتب الكلامية الأخرىٰ، فسيتغير الموقف جذريًّا، وسيبدو أن الانطباع الذي وقع في النفس عن الهوية الواحدة للمذهب الأشعري -علىٰ نحو ما صورتها «**المواقف**»- ليس إلا من أثر البراعة في خُطة التأليف، فقد أراد الإيجي بهذا أن يتصدىٰ لتحديين حيويين يعترضان دعواه هيمنةَ الأشعرية، رسولِ الوقت، التي كانت تقود الخطاب الكلامي في عهده: فأما أحدهما، فالماتريدية، إذ هي فريق منافس، يسعىٰ إلىٰ أن يمثل هو الاتجاه السني العام. وأما الآخر، فذلك التشابك القوي بين كل مذهب كلامي -معاصر للإيجي- ذي نزعة عقلية (ولا نستثني الأشاعرة) وفلسفة ابن سينا (أيشتر Eichner الآتي).

وإذْ قد تبين ذلك، فإن الدرس المقارِن للكتب الكلامية يشير إلىٰ أن هناك ديناميات قوية تعمل علىٰ تشكيل آراء المذهب الأشعري في كتبه التعليمية الكلاسيكية. وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن هذه الديناميات غير معلومة إلىٰ الآن، مع أنها كانت الهاديَة لأصحاب الحواشي والشروح. ولا سبيل إلىٰ الخروج من

(١) ليس لدينا إلا القليل من الدراسات التفصيلية التي تتتبع تطور بعض المقالات العقدية لدىٰ متكلمي الأشاعرة. وأخص ما يذكر في هذا السياق دراسة جيماريه ١٩٨٠.

هذا الأمر إلا بأن نعيد النظر بعناية في هذه النصوص [الكتب]، تسوسنا مقاربةٌ منهجية تتغيا تحريرها من المقاربات الانسجامية غير التاريخية، التي عملت علىٰ إشاعتها بعضُ الكتب التأسيسية نفسُها. والحق أن الشروح قد أسهمت أيضًا في نقل هذا الموقف غير التاريخي، حتىٰ هيمن علىٰ التلقي المعياري للفكر الكلامي الأشعري. ولا ينبغي للمقاربة المبتكَرَة في البحث العلمي الراهن أن تُنزِّل التفسيرات المتأخرة علىٰ النصوص المتقدمة، ولا أن تهدف إلىٰ إيجاد هَوية موحَّدة للآراء الكلامية الأشعرية، ولكنها قَمِنَةٌ أن تكشف التعقيد والتعددية في طبقات التهذيب والتغيير اللذين وقعا للمذهب في الآراء والاصطلاح جميعًا. ومما يُطلب كذلك -زيادةً علىٰ تحصيلِ فهمٍ أكثر دقةً للتطورات المذهبية- معرفةٌ أفضل بهويات الفرق المشاركة في تقارع الحجج.

(١)
التفاعل مع آراء الماتريدية

لم يلاحظ أحد إلىٰ الآن ما كان من تفاعل متكلمي الأشاعرة مع آراء الماتريدية في إبان الدولة الإلخانية. وتعد «**الصحائف الإلهية**» لشمس الدين السمرقندي (ت. ٧٠٢/١٣٠٣) -مع شرحه له، الموسوم بـ«**كتاب المعارف في شرح الصحائف**»- من وثائق الماتريدية المهمة في تلك الفترة[١]. وتقفنا المقارنة بين «**الصحائف والمواقف**» علىٰ أن التفاعل مع الماتريدية كان حافزًا مهمًّا للإيجي، حمله علىٰ أن يقدِّم الأشعرية في صورة بنية فكرية متماسكة. وفي كثير من المواضع، يكون الحاملُ للإيجي علىٰ التعبير الواضح عن هوية الأشاعرة في «**المواقف**» -مقارنةً بكتاب «**طوالع الأنوار**» للبيضاوي، الذي سبقه بعدة عقود- وقوفَه علىٰ عرض للسمرقندي لآراء الماتريدية. علىٰ أن صاحب «**الصحائف**» إنما كان يذكر آراء نفسه بوصفها ممثلةً للاتجاه السني العام، ولم يكن يصرح بنسبة

(١) يعرف شمس الدين السمرقندي خاصة بوصفه صاحب كتابات عن آداب البحث، انظر: ميلر Miller ١٩٩٥. وانظر في أهمية كتابه الكلامي «الصحائف الإلهية»: إيشتر ٢٠٠٩: ٣٧٩-٤٢٤.

هذه الآراء إلىٰ الماتريدية، وكان نادرًا ما ينقد الأشاعرة، بل كان كثيرًا ما يحكي إجماع العلماء، وأن الخلاف بينهم لا يعدو أن يكون لفظيًّا. ويمكننا أن نلاحظ أنه في كل سياق تعلن فيه «**الصحائف**» موقفًا منسجمًا في مشكلة كلامية، يبادر الإيجي بذكر وصف صارم لا لبس فيه للعقيدة الأشعرية، دون أن يشير أي إشارة صريحة إلىٰ رأي الماتريدية كما جاء في الصحيفة، ودون أن يتخذه رميةً لسهام نقده.

ومهما يكن من شيء، فإن التصور الأفضل للتفاعل بين الأشعرية والماتريدية ضروري لفهم تكوين علم الكلام السني. والحق أن ثمة روابط وثيقة (وإن لم تكن حصرية) بين الانتماء الأشعري والمذهب الشافعي (والمذهب المالكي أشهر في المغرب)، وبين الانتماء الماتريدي والمذهب الحنفي. وعلىٰ الرغم من أن التمذهب الفقهي كان من العلامات المائزة لهوية أفراد المجتمع المسلم، فإن الانتماء العقدي [الكلامي] كان أقل جلاء. وقد اجتذبت المصادمات العنيفة بين الحنفية والشافعية في إبان العصر السلجوقي بعض الاهتمام بالآثار الكلامية لها (مادلونج ١٩٧١). ويبدو أن نظرة المصادر العثمانية -التي تمثل الأشاعرة والماتريدية مذهبين كلاميين متمايزين في طوائف معينة من المسائل الخلافية- حقيقة بالمراجعة. فقد كان للفريقين -في الحقبة الأولىٰ- صورتان فكريتان متماثلتان نوعَ تماثل [إلىٰ حدٍّ ما]، غير أن الماتريدية انحصرت أولًا في بلاد ما وراء النهر. وجدير بالذكر أنه كانت هناك صلة بين التوزيع الإقليمي والتمذهب الفقهي، فكان المذهب الحنفي غالبًا علىٰ بلاد ما وراء النهر (رودولف ١٩٩٧). وقد كان التفاعل بين الفريقين -اللذين يزعم كلٌّ منهما تمثيلَه لأهل السنة- يحدث عادةً في فترات الحراك الجغرافي المهم؛ كالمصادمات التي وقعت في العصر السلجوقي، وكانتشار تصانيف السمرقندي علىٰ يد علماء مشارقة رحلو إلىٰ المغرب في عهد الإلخانيين، فإن هذا من الشواهد علىٰ ما ذكرنا. والحق أن هذه الظاهرة قد مرت لا يلتفت إليها أحد، وهي ترجع في تاريخها إلىٰ أكثر من جيل قبل أن يُقدم التفتازاني (ت. ٧٩٣/ ١٣٩٠)، تلميذ الإيجي، علىٰ المضي إلىٰ البلاط التيموري، مقدِّمًا بذلك المذهبَ الأشعري في البيئة الماتريدية. وقد انتقل علم الكلام السني -بـ«**شرح المقاصد**» لسعد الدين

التفتازاني- إلىٰ مرحلة أخرىٰ؛ إذ كان يشير فيه إلىٰ المتكلمين من أشعري (الإيجي)، وماتريدي (السمرقندي)، وإمام شيعي (نصير الدين الطوسي)، وكذلك ضمنه نقاشات موسعة لآراء الفلاسفة.

(٢)
الفلسفة

لقد زاد الاهتمام حديثًا بإعداد بحوث أكثر تفصيلًا في تراث متأخري الأشعرية، لا لما له من أهمية كلامية، ولكن لما بينه وبين التراث الفلسفي من تفاعل، حتىٰ غدا التأكيد علىٰ أهمية الحقبة ما بعد السينوية (post-Avicennan period) يمثل جزءًا مهمًا من البرنامج البحثي الجديد في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية. وليس يقتصر هذا البرنامج - في إطار رغبته في تحاشي انتشار نماذج التراجع عن درس المراحل المتأخرة من تاريخ الفكر الإسلامي- علىٰ التأكيد علىٰ وجود كتب بالغة الكثرة تعتزي إلىٰ التراث الفلسفي، ولكنه يسعىٰ أيضًا إلىٰ فهم الآليات التي دخلت بها عناصر من فلسفة ابن سينا، ومما تفرع عنها، إلىٰ مختلف العلوم الدينية، كعلم الكلام وأصول الفقه، بل إلىٰ التفسير والتصوف. ففي الكتب الكلامية التي صنفت في الفترة التي نحن بصددها تتجلىٰ معرفة متزايدة بالمفاهيم والحجج والسياقات الفلسفية. ولعل التشابك الحاصل بين العناصر الفلسفية والتراث الكلامي يحملنا -بما له من خصائص- علىٰ أن نرىٰ تماثلًا بين هذه الظاهرة و«الفلسفة المدرسية» (scholasticism)[1]، علىٰ ما علِمناها في الغرب اللاتيني. وتعد إعادة اكتشاف هذا الجزء المهم من التراث الفكري السني وإعادة تقييم أصالته أحد

(١) هي «فلسفة المدارس والجامعات في القرون الوسطىٰ التي بدأت من القرن العاشر وامتدت إلىٰ القرن السادس عشر. واعتمدت هذه الفلسفة بوجه خاص علىٰ أرسطو، محاولةً التوفيق بين فلسفته وبين التعاليم الدينية، وعولت علىٰ منطقه وقياسه في استدلالاتها. ومن أشهر ممثليها توماس الأكويني في القرن الثالث عشر، وتسمىٰ أيضًا (الإسكولائية)» (المعجم الفلسفي، ص١٧٣). (المترجم)

أكبر التحديات التي تصادف البحث الحالي في هذا المجال.

ويناقض هذا البرنامجُ البحثي الجديد ما يمكن أن يسمىٰ بـ «أسطورة الغزالي» مناقضةً شديدة؛ أعني تلك الدعوىٰ القائلة بأن الفلسفة حُرِّمت في الإسلام السني بعد أن هاجمها الغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١) في «**تهافت الفلاسفة**»[١]. بل إن هذه الأسطورة يمكن أن تُجابَه بنقيض حجتها، فيقال: إن «**التهافت**» -حين رمىٰ ثلاث مقالات للفلاسفة بالكفر- قد مهد السبيل إلىٰ تأصيل الفلسفة في الإسلام، فما هو إلا أن يدع المسلم الخوض في هذه الثلاث، حتىٰ تسلم له مباحث الفلسفة الأخرىٰ، يتوفر علىٰ درسها كيف يشاء (رودولف ٥٨-٦٠). وثمة أمر آخر جدير بالذكر، وهو أن النَّسب الفكري للمتكلمين الناشطين في تأصيل الآراء الفلسفية في الكلام الأشعري لا يرجع إلىٰ الغزالي، وإنما إلىٰ رفيق دراسته في حلقة إمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨/١٠٨٥)؛ أعني أبا القاسم الأنصاري (ت. ٥١٢/١١١٧)، وقد صرح الشهرستاني (ت. ٥٤٨/١١٥٣) بأنه شيخه، وكان بين كتابه «**نهاية الإقدام**» وكتاب «**الغنية في الكلام**» للأنصاري محاورة نقدية. ثم جاء فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/١٢٠٩)، فسار علىٰ أثر الأنصاري أيضًا من طريق أبيه[٢]. ثم غلبت تصانيف الفخر المختلفة علىٰ المتأخرين، فكانت طريقًا مهمًّا دلفت منه عناصر من فلسفة ابن سينا إلىٰ التراث الأشعري، ثم أفضىٰ الايتساء بهذه التصانيف إلىٰ أن أصبح هيكل المؤلفات الكلامية تحدده تقاليدُ ذات أصول فلسفية.

والحق أن هذه السهولة التي قُبلت بها هذه التقاليد من مجال معرفي يوصف بأنه معادٍ لعلم الكلام بحاجة إلىٰ تفسير، فهناك ارتباط وثيق بين تأصيل عناصر فلسفية في العلوم الدينية الإسلامية وتزايد الوعي والتفكر في كيفية نشأة العلم. ويبدو أن هذا التطور بدأ من سياق أصول الفقه، حيث وُضعت علىٰ المِحك مشكلة كيفية تحديد المجتهد المؤهَّل بالمعرفة الأصولية. فقد نوقشت -في

---

(١) لاحظ أن هذه قد سُجلت فعلًا بوصفها أسطورة في أقدم صورة تاريخية للفلسفة العربية الإسلامية؛ انظر: دي بور (De Boer) ١٩٠١: ١٥١.

(٢) انظر في أهمية الأشعري لوالد الرازي، ضياء الدين المكي: مقدمة ضياء الدين المكي، «نهاية المرام»، وخاصة ١٠-١٢.

«**البرهان**» للجويني، ثم في «**المستصفىٰ**» للغزالي خاصة- نظرية أرسطو/ابن سينا في كيفية تكوين علم ما، وكيفية اتصاله بالعلوم الأخرىٰ (أيشنر ٢٠٠٩: ٢٠١-٣٠). وهنا يواجه الكلام الأشعري موقفًا يرىٰ فيه أن كثيرًا من المشكلات التي تُبحث عادة في علم الكلام تثيرها مراحلُ متقدمة من التاريخ الكلامي؛ أي من الكلام لدىٰ مفكري المعتزلة. فالتقاليد العلمية التي تحدد كيفية تصميم عرض شامل للمسائل الكلامية إنما نشأت بأثر من الآراء الاعتزالية، وخاصة مناقشتهم للأصول الخمسة. ولعل هذا الموقف يُعد أحد الأسباب التي حملت متكلمي الفرق (من غير المعتزلة)، في القرن السابع/الثالث عشر، علىٰ أن يتبنوْا بسهولة نموذجًا مثقلًا بالأثر الفلسفي، حتىٰ أصبح المتكلمون يؤثرون تصنيف كتاب كلامي علىٰ نسق نظام محكَّكٍ متماسك في سياق الفلسفة السيناوية علىٰ محاكاة نموذج «المبتدعة» من متكلمي المعتزلة.

وقد حملتني الرغبة في نقل انطباع عن صورة بناء المقالات العقدية لدىٰ متأخري الأشاعرة علىٰ أن أصف -فيما يلي- هيكل بعض الكتب الكلامية المهمة، مميزًا بين مرحلتين: فسأصف أولًا بعض أعمال الشهرستاني وفخر الدين الرازي، بأخذ نماذج عشوائية تشهد بوجود مرحلة من تطور الكلام الأشعري غلبت فيها الدقة في مراعاة التفاصيل في المحتوىٰ والشكل جميعًا، وكانت بعض أصول المعتزلة الخمسة أو جميعها تمثل ركنًا ركينًا من الشكل. وسأقدم -بعد ذلك- نمطًا آخر من المصنفات الكلامية المرجعية، وهو هجين من كتابين للرازي أقبل عليه الناس منذ سنة ٦٨٠/ ١٢٨٠ فصاعدًا.

(٣)
الشهرستاني

يبدو أن الشهرستاني هو أقدم مؤلف أشعري من جيل تلامذة إمام الحرمين يفرد كتابًا لعلم الكلام، هو «**نهاية الإقدام في علم الكلام**». وعلىٰ الرغم من أن سيرته الفكرية الإجمالية -ولا سيما علاقته بالإسماعيلية- لم تزل يتكنفها الغموض

(مادلونج وماير Mayer ٢٠٠١؛ ماير ٢٠٠٩)، فإننا نستطيع أن ندرك التماسك الوثيق بين عنايته بالكلام وعنايته بالفلسفة. وقد خصص الشهرستاني كتابه **«المصارعة»** (وهو أكثر شهرة بالرد الذي كتبه نصير الدين الطوسي عليه: **«مَصَارِع المُصارِع»**) للرد علىٰ آراء ابن سينا، الذي وصف بأنه «المبرِّز في علوم الحكمة، وعلامة الدهر في الفلسفة» (مصارعة ٣، ٤-٥)، واقتصر فيه علىٰ سبع مسائل من العلم الإلهي، مشيرًا إلىٰ أنه اختارها من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعيات والإلهيات مما ينكره عليه (مصارعة ٥، ١-٢). ويعد كتاب **«الملل والنِّحَل»** له (مع **«الفَرْق بين الفِرَق»** لعبد القاهر البغدادي، ت. ١٠٣٧/٤٢٩) أحد أهم مصادرنا الكلاسيكية في الفرق والمقالات، غير أنه خالف كتاب **«الفَرْق»**، فلم يقتصر علىٰ الثلاث والسبعين فرقة الإسلامية، وإنما زاد فتحدث عن طوائف غير إسلامية، ككبار الفلاسفة اليونان. وأكد في القاعدة الأولىٰ من كتابه نهاية الإقدام، التي أفردها لحدوث العالم، أن **مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدَثٌ ومخلوق، أحدثه الباري تعالىٰ وأبدعه، وكان الله تعالىٰ ولم يكن معه شيء، ووافقتهم علىٰ ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة** (ثم سمىٰ نفرًا من كبار الفلاسفة قبل سقراط، وسقراط، وأفلاطون وآخرين). وأما أرسطو ومن نصر مذهبه من الفلاسفة المسلمين، فلهم تصور خاص عن حدوث العالم (فقد ذهبوا إلىٰ أن الله واجب الوجود) (نهاية ٥، ١-٦، ١٤)[1]. وقد أحال الشهرستاني من أراد المزيد من تفصيل الأقوال والخلافيات إلىٰ كتابه **«الملل والنحل»** (نهاية ٥، ١٠).

وترتيب القواعد العشرين في **«النهاية»** غير متقيد بما جرىٰ عليه العمل في كتب الكلام المتقدمة، والغالب علىٰ الشهرستاني أن يفترع كل قاعدة -خلافًا للتصانيف الكلامية المتأخرة- ببيان مذهب أهل الحق، ثم يورد كلام المخالفين

---

(١) الاقتصار في هذا السياق علىٰ نقل قولهم بأن الله واجب الوجود فيه إخلال بإبهام خصوصية مذهب أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المسلمين، وقد كان يلزم الكاتبَ أن يورد تتمة كلام الشهرستاني ولو بالمعنىٰ، وهذا هو بلفظه: «ومذهب أرسطاطاليس ومن شايعه ... أن للعالم صانعًا مبدعًا، وهو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب بذاته، غيرُ محدَثٍ حدوثًا يسبقه عدم، بل معنىٰ حدوثه وجوبُه به، وصدورُه عنه، واحتياجُه إليه». (المترجم)

ويناقشه، ويعيد في أثناء ذلك صياغة بعض ما ينقله عن تواليف ابن سينا. والحق أن مقارنة كتاب «**نهاية الإقدام**» بغيره من التصانيف الكلامية المتأخرة، التي سنناقشها في المبحثين الرابع والخامس، تدلنا علىٰ أن لأسلوبه خصيصتين: (١) أن تأكيده علىٰ الأقوال الصحيحة أقرب إلىٰ الموروث العقدي منه إلىٰ الكتب المتأخرة، (٢) أن عرض الأقوال المختلفة جرىٰ علىٰ طريقة كتب الفرق فكان ذكر أصحاب المقالات أولىٰ بالتقديم من أولىٰ من الجوانب المنهجية؛ أي أولىٰ من المقالات المختلفة أنفسها، كيفما كان تصنيفها. وقد تضمن «**النهاية**» نقلًا كثيرًا بالمعنىٰ من مصنفات ابن سينا، بينما يمكن تحديد تأثير كتاب «**الغنية**» للأنصاري -في كثير من الأحيان- في طريقة صياغة الحجج.

وفي «**النهاية**» عشرون قاعدة، يعقبها ذيل. وهذه هي موضوعات القواعد: حدوث العالم، وكون الله خالقًا (١، ٢)، التوحيد (٣-٥)، علم الوجود، والأساس الوجودي للحقائق الطبيعية (مفهوم الأحوال، والوجود والعدم، والمادة والصورة) (٦،٧)، الصفات الإلهية (٨-١٥)، رؤية الباري (١٦)، التحسين والتقبيح العقليان (١٧، ١٨)، النبوة والوحي (١٩، ٢٠). وفي الخاتمة نوقشت قضايا الإمامة وكرامات الأولياء والنسخ والجوهر الفرد. ولا ندري -نظرًا لسوء الطبعة التي بين أيدينا- هل تمثل هذه المباحث جزءًا أصيلًا من النص الأصلي، أم أنها أضيفت إليه لاحقًا.

(٤)
فخر الدين الرازي

الحق أننا نستطيع أن نلمح في معظم مؤلفات الرازي سعيه الحثيث نحو تكوين بناء متماسك، ولعل هذه الخصيصة هي التي كفلت التأثير الواسع لها في مصنفات المتأخرين. وإذا استثنينا كتاباته الأخلاقية (شحادة ٢٠٠٦)، تبينًا أن لدينا نقصًا في محاولات إعادة تقييم آرائه وتطورها علىٰ نحو شامل.

وقد اشتهر الرازي أيضًا بكتابته عن فلسفة ابن سينا، مع طابع نقدي في كثير

من الأحيان، حتىٰ إن شرحه علىٰ كتابه «**الإشارات والتنبيهات**» (الذي استلهم جزئيًا الملاحظات النقدية لشرف الدين المسعودي[1]) قد شكل بصورة حاسمة تلقي المتأخرين لهذا الكتاب، حتىٰ من مخالفي الرازي، كنصير الدين الطوسي[2]. ويمثل كتاب «**المطالب العالية**» للرازي أيضًا مثالا معقدًا في إشكالية مفهوم علم الكلام، فقد زخر بعناصر من الأفلاطونية المحدثة، وحوىٰ نقولًا واسعة من تصانيف أبي بكر زكريا الرازي (ت. ٣١١/٩٢٣). وهو مخصص للعلم الإلهي، ذلك الاسم المستخدم عادةً -اتباعًا لابن سينا- في تعريف الميتافيزيقا عند أرسطو. علىٰ أن الرازي يستخدم مصطلح العلم الإلهي في المطالب عِدلًا للثيولوجيا، ويذكر أن معلوم هذا العلم هو «الذات الإلهية». وقد أجرىٰ هذا الوصف نفسه أيضًا الذي يشير إلىٰ «الذات الإلهية» علىٰ العلوم المتضمَّنة في كتابيه «**نهاية العقول**»، و«**الإشارة في علم الكلام**» (أيشنر ٢٠٠٩: ٢٧٥-٨٠).

ولا خفاء بأثر اشتغال الرازي بالفلسفة في جميع كتبه الكلامية تقريبًا، وأبرز هذه الآثار -وهو أظهر عنده منه عند الغزالي- أن الأطر التحليلية التي طبقها في السياقين الفلسفي والكلامي متماثلة بوجه من الوجوه، وإن كان هذا الإطار الجديد واصطلاحاته لا يقدمان أيًا من السياقين علىٰ نحو كافٍ. علىٰ أننا نستطيع أن نلحظ في هذه السمة من عدم الدقة، وما نحت إليه من تبسيط منهجي شرطًا مسبقًا للنجاح الباهر الذي أصابته كتب الرازي في مزج المجالين.

ويعد كتاب «**نهاية العقول**» أقل كتب الرازي الكلامية عنايةً بتطوير بناء عام صارم. وهو يتضمن -كنهاية الإقدام للشهرستاني- عشرين أصلًا، يمكن تقسيمها إلىٰ مجموعات بحسب مضمونها: فالأصل (١) مقدمات فيها مناقشات لنشأة علم الكلام، ولبعض الاعتبارات المنهجية المتعلقة بأسسه المعرفية، التي خُصص لها الأصل (٢). وفي الأصلين (٣، ٤) بحث حدوث العالم والصانع. وتَعْرِض الأصول (٥-١٢) للصفات الإلهية، وللرؤية، ولما يستحيل علىٰ الله، بينما تشغل

(١) تحقيق أيمن شحادة (شحادة ٢٠٠٦).

(٢) راجع الدراسة المقبلة عن شروح الإشارات لابن سينا لآدم جاسيك (Adam Gacek)، ورضا پورجوادي، وروبرت ويسنوفكي.

الأسماء والأفعال الإلهية الأصلين (١٣، ١٤). وفي الأصل (١٥) البراهين علىٰ وجود الله، وفي الـ (١٦) النبوة، والآخرة في الأصلين (١٧، ١٨)، والحساب في الـ (١٩)، والإمامة في الـ (٢٠)[١].

وتشترك تواليف الرازي الأخرىٰ -التي يمكن تصنيفها ضمن الموروث الكلامي المنهجي الخالص (كـ«**المعالم في أصول الدين**»، و«**محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين**»، و«**الإشارة**») - في بناء أبسط وأكثر اتحادًا. وقد حظي المحصل بعناية خاصة لدىٰ المتأخرين، وهو في أربعة أقسام: فقسمه الأول مقدمات تبحث غالبًا في قضايا معرفية. وقسمه الثاني في تقسيم المعلومات (أي تصنيف الموجودات إلىٰ أنواع فرعية من المعلومات). وقسمه الثالث (وعنوانه الإلهيات) يبحث في الذات والصفات والأفعال والأسماء الإلهية. وتضمن القسم الرابع (السمعيات) حديثًا عن النبوة، والحياة الآخرة، والأسماء الأحكام، والإمامة[٢].

ويمكن الوقوف علىٰ بعض السمات الأساسية لآراء الرازي الكلامية الصرفة من الاستقصاء التالي (وهو يعتمد علىٰ الباب الثالث من كتابه «**المعالم**»): الأجسام محدثة، خلافًا للفلاسفة (مسألة ١)، إثبات العلم بالصانع إما بطريق الإمكان (contingency) وإما بطريق الحدوث ([temporal] origination) (مسألة ٢). إله العالم يمتنع أن يكون جسمًا (مسألة ٣). إله العالم يمتنع أن يكن جوهرًا (وهو هنا المتحيز غير المنقسم) (مسألة ٤). إله العالم يمتنع كونه في مكان (مسألة ٥). الحلول علىٰ الله محال (مسألة ٦). استحالة قيام الحوادث بذات الله، خلافًا للكرامية (مسألة ٧). الاتحاد علىٰ الله محال (مسألة ٨). الألم [واللذة] علىٰ الله محال (مسألة ٩). بطلان ما ذهب إليه ابن سينا في أنه لا حقيقة لله تعالىٰ إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية (مسألة ١٠). جواز مخالفة شيء شيئًا لنفس حقيقته (مسألة ١١).

---

(١) تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، ٤ مج، بيروت: دار الذخائر، ١٤٣٦/٢٠١٥. ويعتمد هذا التحقيق علىٰ مخطوطات "Yeni Cami" ٧٥٨ (مختصر نهاية العقول لبرهان الدين النسفي) و"Yeni Cami" ٧٥٩.

(٢) تقسيم الكتاب غير واضح في أجزاء من نقل المخطوطة، وكذلك في طبعاته المختلفة. وهناك مخطوطة متقدمة في آيا صوفيا ٢٣٥١ (مؤرخة بـ ٦١٦/١٢١٩-٢٠).

وفي البابين الرابع والخامس -المعقودين للصفات- كان الرازي شديد الوضوح مع مخالفيه، وأبدىٰ أهمية خاصة بصفتي القدرة والعلم في أولهما. وسوف أستقصي المحتوىٰ هنا أيضًا، مقتصرًا علىٰ رؤوس الأقلام: الله تعالىٰ مؤثر في وجود العالم، فإما أن يؤثر فيه علىٰ سبيل الصحة، وهو الفاعل المختار، أو علىٰ سبيل الوجوب، وهو الموجب بالذات، والثاني باطل (مسألة ١). صانع العالم عالِم (مسألة ٢). إنكار الفلاسفة كونه تعالىٰ عالمًا بالجزئيات (مسألة ٣). الله تعالىٰ عالم بكل المعلومات (مسألة ٤). الله تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات (مسألة ٥). جميع الممكنات واقعة بقدرة الله (مسألة ٦). صانع العالم حيّ (مسألة ٧). الله تعالىٰ مريد (مسألة ٨). البصر والسمع مغايران للعلم (مسألة ٩). إجماع الأنبياء والرسل علىٰ كونه تعالىٰ متكلمًا (مسألة ١٠). إثبات أنه تعالىٰ عالم وله علم (مسألة ١١). [النسبة المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها، بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها، فإنه يمتنع وجودها] (مسألة ١٢). قول المعتزلة إن الله مريد بإرادة حادثة (مسألة ١٣). قول بعض فقهاء ما وراء النهر بأن صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة (مسألة ١٤). الكلام صفة مغايرة للحروف والأصوات (مسألة ١٥). كلام الله تعالىٰ قديم (مسألة ١٦). قول الحنابلة: كلام الله ليس إلا الحروف والأصوات (مسألة ١٧). قول أهل السنة: كلام الله واحد (مسألة ١٨). الله تعالىٰ باقٍ لذاته، خلافًا للأشعري (مسألة ١٩). لا يلزم من عدم الدليل علىٰ الشيء عدم المدلول (مسألة ٢٠).

ويبدو الباب التالي [الخامس] في الصفات مختلفًا قليلًا عن سابقه، ففي بدايته مناقشة طويلة نسبيًّا حول إمكانية رؤية الله، تلك الحقيقة التي «أطبق عليها صحتها أهل السنة»، ثم تلا ذلك طائفة موجزة من الأدلة علىٰ قضايا خاصة تتصل بحقيقة الله: في أنه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالىٰ (حقيقته المخصوصة غير معلومة) (مسألة ٢). في بيان أن إله العالم واحد (مسألة ٣). القائلون بالشرك طوائف (مسألة ٤). وقد أضاف الرازي في المعالم بابًا مستقلًا في النزاع القديم بين الأشعرية والمعتزلة في الجبر والقدر (الباب السادس)، وعول فيه بشدة علىٰ

المفهوم الطبي الفلسفي المتصل باعتدال بنية البدن، مباعدًا بذلك بين منهجه في التحليل ومنهج الأشعري. وثمة أبواب أخرىٰ تتصل بالنبوات (٧)، والنفوس الناطقة (٨)، وأحوال القيامة (٩)، والإمامة (١٠).

(أ) «الملخص في الحكمة» للرازي

خلاصة فلسفية أضحت نموذجًا للتصانيف الكلامية

كانت بعض المصنفات الكلامية للرازي متداولة علىٰ نطاق واسع، فخلَّفت آثارها فيما جاء بعدها. غير أنه ينبغي هنا تأكيد الأهمية الكبيرة لكتاب قليل الشهرة حاليًا: «**الملخص في الحكمة**»[1]، وهو -كما يشير عنوانه- خلاصة فلسفية (وخاصة لفلسفة ابن سينا)، ويماثل في بنائه العام الكتاب الذائع في أيامنا، الموسوم **بالمباحث المشرقية**، ولعله مختصره المنقح. وقد غَلَب تلقي «**الملخص**» -في أثناء القرن الثالث عشر- علىٰ تلقي فلسفة ابن سينا، ولم يكن ذلك في الوسط الفلسفي فحسب، بل بين المتكلمين أيضًا. فمنذ سنة ٦٨٠/ ١٢٨٠، وهذا الكتاب يُمد الدرس الكلامي بأنموذج جديد للعرض المنهجي للمقالات الكلامية. كما أن ثمة عناصر من كتاب «**المحصَّل**» للرازي قد تأصلت في بنائه أيضًا، وبذلك أخذ نموذج جديد للتصنيف الكلامي في الظهور، ليصبح بعد حين مثلًا تأتسيه كثير من الكتب المرجعية المهمة؛ كـ«**التجريد**» لنصير الدين الطوسي، و«**طوالع الأنوار**» لناصر الدين البيضاوي، و«**الصحائف**» للسمرقندي، و«**المواقف**» للإيجي، و«**المقاصد**» لتلميذه التفتازاني. وكثرت -في العصر الإلخاني خاصة- الكتب الكلامية التي تنحو نحو هذا النموذج، وأمسىٰ كثير منها من الكلاسيكيات، فتعاقبت عليها الشروح والحواشي في القرون اللاحقة. وفي هذا العصر أيضًا، عرف الإماميةُ المعتزلة، والماتريدية، والأشاعرة جميعًا هذا النموذجَ، فتأثلت بسببه البراهين والمقالات الفلسفية في الموروث الكلامي، مما أحدث تغييرًا كبيرًا في بنية علم الكلام. وغدا الحديث عن «اختفاء» الفلسفة من العالم السني أحرىٰ به أن يكون حديثًا عن تأصيل الكلام السني في إطار الفلسفة

---

(١) انظر في هيكل «الملخص»: إيشنر ٢٠٠٩، وفي التفاعل الذي كان بينه وبين النمط «المأثور» في التراث الفلسفي: أيشنر ٢٠٠٩: ٩٧-١٣٢، وفي أسلافه في التراث الفلسفي: أيشنر ٢٠٠٩: ٣-١٠.

السينوية، ثم عما تلا ذلك من امتزاجهما. والحق أن إطار «فلسفة ابن سينا» لم يكن يراد به -بصورة أساسية في القرن الثالث عشر- أعمال ابن سينا، ولكن شرح معاصريه لها، علىٰ نحو ما جاءت في كتب فخر الدين الرازي، وأثير الدين الأبهري (ت. ٦٦٣/ ١٢٦٤)، والكاتب القزويني (ت. ٦٧٥/١٢٧٦)، وسراج الدين الأُرموي (ت. ٦٨٢/ ١٢٨٤).

علىٰ أن أكثر ما يثير الدَّهشَ في هيكل «**الملخص**» هو تحلل النظم الفلسفية عما كانت عليه في كتب أرسطو، وفي شروح ابن سينا. ولعل هذا مما يسوِّغ - بادي الرأي- الفرض القائل بأن للموروث الكلامي أثرًا، لولا أن الدرس العميق للمراحل الأولىٰ للتراث الفلسفي بعد ابن سينا يبين أن هذه الاستحالة تتجلىٰ في تطور مستمر داخل التراث الفلسفي الصرف؛ إذ كان يتغيا إعادة هيكلة عرض الأقوال الفلسفية ومفهومها: فقد قام اثنان من متقدمي أتباع ابن سينا، وهما اللوكري (ت. ٥١٧/ ١٢٢٣ ٤) وبهمنيار بن المرزبان (ت. ٤٥٨/ ١٠٦٦)، بمثل ما صنع ابن سينا نفسه، فجعلا يعيدان تنظيم هيكل مباحث مذهبه الفلسفي، وتتجلىٰ في كتاب «**التحصيل**» لبهمنيار خاصة السمات المهمة لمنهج «**الملخص**».

ويتكون الملخص -بعد باب المنطق- من باب في «الأمور العامة»؛ وهي ما يتصل بالممكن والواجب، وثالث في الممكنات، وآخر في الواجب (الله). وتتضمن «الأمور العامة» فصولًا: الوجود، الذات، الوحدة والكثرة، الواجب والممكن، الحادث والقديم. كما ينقسم باب «الممكنات» ابتداءً إلىٰ الأعراض والجواهر، ثم ينقسم مبحث الأعراض إلىٰ «الكيف» و«الكم»، و«بقية المقولات»، بينما ينقسم مبحث الجواهر إلىٰ «الجسم» و«النفس» و«العقل». وجدير بالذكر أن مصطلحي الجواهر والأعراض قد استخدما هنا علىٰ طريقة الفلاسفة، لا علىٰ طريقة المتكلمين في إرادتهم بالجواهر «الذرات» وأعراضها. وفي الكتاب دون هذا التقسيم تقسيمات أخرىٰ فرعية دقيقة متزايدة.

(٥)
التطور المتأخر

إن هذا التحول الهائل في التقليد الكلامي الذي وقع -في وقت قصير- لجميع الفِرق في المنطقة بحاجة إلىٰ بيان. والحق أن الكتب التي بين أيدينا لا تخبرنا بشيء عن بواعث أصحابها، ففي مقدمة «**التجريد**» لا يزيد الطوسي علىٰ أن يخبرنا أنه حرر المسائل **علىٰ أبلغ نظام**، بينما يخبر البيضاوي في مقدمة «**الطوالع**» أنه أودع كتابه **عقائل المعقول**، وأنه جمع فيه إلىٰ وجازة اللفظ وضوح الشرح، وكان السمرقندي أبين عن حاله في مقدمته، إذ يقول: **وقد كنت برهةً من الزمان، ومدةً من الأوان متحيرًا في ظلمة آراء المتقدمين، ومتعسفًا في دُجْيَةِ [ظلمة] أهواء المتفلسفين، حتىٰ تَبَلَّج صبحُ الحق، وحصحص [وَضَحَ] محجةُ الصدق، فهُديت إلىٰ سبيل الرشاد** (الصحائف، ٦٠، ٣-٦). وقد شكا أن معظم ما في الكتب زيف وزخارف، تفتقر إلىٰ **خليصة المسائل الحِكمية، وعقيلة المباحث العقلية**، وهو ما سيورده في كتابه مع **أبحاث بديعة وشكوك منيعة**، ثم أضاف قائلًا: **ووشحت الكتاب بنصوص التوراة والإنجيل، استشهادًا علىٰ صحة نبوة خير البريّة، واستدلالًا علىٰ فساد عقائدهم الرديّة**. وقد كرر الإيجي في مقدمته معظم ما جاء في «**الطوالع**» (وخاصة أهمية المعقول للنوع البشري في العموم)، ولم يُبدِ -مع ذلك- أي موقف تجاه الفلسفة، وأجرىٰ ضربًا من الجناس في مقطع الإهداء [حين ذكر أنه سيهدي **مواقفه إلىٰ موفَّقٍ له**] **مواقف، يُعِزُّ الدينَ فيها بالسيف والسنان، وهو متطلع إلىٰ مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان**. وبينما أشار السمرقندي إلىٰ التفاعل بين الأديان بوصفه السياق الذي منه صُنعت حججه، أكد الإيجي أهمية الأدلة العقلية في الدفاع عن الدين.

وسوف يتأسس بحثي -طلبًا لتيسير الاقتراب من هذه المجموعة من الكتب [النصوص]، التي تحدد بصورة واضحة تلقي الأشعرية بوصفها مذهبًا عقديًا

منهجيًا- علىٰ كتاب «**طوالع الأنوار**» للبيضاوي. وسأناقش كذلك الاختلافات في مواقف الإيجي، مشيرًا -في سبيل إكمال ذلك- إلىٰ الصحائف للسمرقندي، بغية وضعها في سياقها، وتقديم صورة أكثر وضوحًا[1].

(أ) نظرية المعرفة، العالم (المادي) وأسسه الوجودية

يدور معظم كتاب «**طوالع الأنوار**» علىٰ مسائل غير دينية بالمعنىٰ الضيق (الذي يشار إليه بالإلهيات والنبوات في المصادر الكلامية)، فهو يُفتتح بمقدمة في النظر، تتضمن تكوين التصورات [المبادئ]، والحدود، ومراتب الحجج، وكيف يمكن أن يفضي استخدام العقل إلىٰ تحصيل علم ما. وليس في «**الصحائف**» للسمرقندي نظير هذا المبحث. أما الإيجي فقَرَنَه ببحث مفصَّل عن كيفية نشأة الكلام بوصفه علمًا، جمع فيه عناصر موجودة في «**الصحائف**» أيضًا.

ويتضمن الكتاب الأول [في الممكنات] من «**الطوالع**» بابًا في الأمور الكلية، فيه فصول في الوجود [والعدم]، والماهية، والوجوب والإمكان والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول. ويعد هذا البحث (الموسوم بالأمور الكلية) من الخصائص الهيكلية المائزة لـ«**ملخص**» الرازي، ثم أصبح سمة بارزة للتصانيف الكلامية فيما بعد، كما يبدو هنا. وتتبدىٰ في هذه التصانيف أيضًا تفرقة ابن سينا بين الماهية والوجود، مغلَّبةً علىٰ [مذهب] الأشعري نفسه، وهي تتناسق مع الخلاف الكلاسيكي بين المعتزلة والأشاعرة حول اعتبار المعدوم شيئًا. وقد ذكر البيضاوي والمتأخرون أن الأشعري ينكر كون الوجود مشترَكًا، مخالفًا بذلك رأي الجمهور، ومنهم البيضاوي (طوالع، ٧٨، ٤-٩). وخالفه الإيجي، فأيد قول الأشعري (المواقف، ٤٦، ١٨-٤٧). وفي فصل القدم يذكر البيضاوي أنه [القدم] ينافي تأثير المختار (طوالع، ٩١، ٨-١٥). ومما يميز المصنفات الكلامية المتأخرة إدراجُها مبحثَ العلة والمعلول في الأمور العامة، بينما بحثها الرازي في «**ملخصه**» مع الأعراض. وتحاشىٰ البيضاوي تفصيل القول

---

(١) راجع الترجمة الإنجليزية لطوالع البيضاوي: كالفيرلي (Calverley) وبولوك (Pollock) ٢٠٠٢؛ وترجمات جزئية لمواقف الإيجي: فان إس ١٩٦٦ (الألمانية) وصبرة ٢٠٠٦ (الإنجليزية).

في الخلاف في مفهوم العِلِّية (causation) عند المتكلمين والفلاسفة (طوالع، ٩٨-٩)، بينما أبدأ فيه الإيجي وأعاد (المواقف، ٨٥-٩٥).

وفي الباب التالي -المخصص للأعراض- من الكتاب الأول من «**الطوالع**» اتضح ما وقع فيه البيضاوي -بسبب إيثاره متابعةَ كتاب «**الملخص**»- من مباينة شديدة للموائز الأساسية للبحث الوجودي المأثور في علم الكلام، حيث إن إفراد الأعراض والجواهر، كلٌ بباب مستقل، قد بيَّن في غير لَبس أن المصطلحين لا يراد بهما معناهما المعهود في الإطار الوجودي للمذهب الذري [الجوهر الفرد]، علىٰ ما هو عليه في علم الكلام، ولكنهما سِيقا علىٰ وفق المفهوم الأرسطي، فجرىٰ ذكر المقولات التسع، لا أعراض المتكلمين من حياة، ولون، إلخ. وكذلك لم يكن المراد بالجوهر الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، كما هو عند المتكلمين، وإنما معناه عند أرسطو، ثم تفرع الحديث إلىٰ العقل (الجوهر المفارِق)، والنفس (الجوهر غير المادي)، والجسم (الجوهر المادي). علىٰ أن السمرقندي، الماتريدي، كان علىٰ علم -خلافًا للبيضاوي- بالتنافر الضمني بين الإطارين الوجوديين، فرتب فصل الأعراض -الذي يعالج فيه الموضوعات نفسها- من الصحائف علىٰ صورة مبتكرة، وأدرجه في الصحيفة التي بحث فيها الإدراك والمدرك. ولعل هذا كان انعكاسًا للتصنيف الكلامي المتقدم للأعراض/ الصفات الإلهية وفقًا لما إذا كانت تفترض الحياة أم لا.

وافتتح الإيجي الموقف الثالث بمقدمة في تقسيم الصفات الإلهية، فكان منها صفات نفسية وأخرىٰ معنوية. ثم جعل يتكلم في الأعراض، مبتدئًا بحد العرض، ثم موميًا إلىٰ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في تقسيمها. ويمكننا هنا أن نقف في غير عناء علىٰ مخطط [استراتيجية] الإيجي: فالبحث في مفهوم الجواهر وطبيعتها، وفي أعراضها، سمة بارزة للكلام الاعتزالي في عهده الأول، أما في الكتب الكلامية الأشعرية المتقدمة، فمناقشة مفهوم الأعراض (بوصفها أعراضًا لجواهر) لم تكن بعدُ معقدة ولا متنوعة، وقد فقدت كثيرًا من أهميتها، فلم يكن لها دور رئيس في هيكل الكتب الكلامية الحالية. ومع ذلك، ظل بحث الصفات الإلهية يؤدي دورًا مركزيًّا، ويمثل أهمية أيضًا بوصفه علامةَ هويةٍ تخالف

الكلام الاعتزالي، ويتخذ نسقًا محكم البناء. وقد سدَّ الإيجي إلىٰ حد ما -بتركيزه علىٰ تقسيم المتكلمين للصفات، وبمساواته الصفة بمفهوم العرض- الفجوة المفاهيمية التي يعانيها بحث الأعراض عند المتكلمين. وعلىٰ الرغم من ذلك، فإنه اقتفىٰ -في بحث الأعراض في الموقف الثالث- أثر البيضاوي، فتبنىٰ تقسيم الفلاسفة وفقًا للمقولات الأرسطية، ولكنه خالفه فاستكثر من الفصول الفرعية التي تذكر صراحةً ما بين الفلاسفة والمتكلمين من خلاف في القضايا المفاهيمية، يؤيد فيه الإيجي دائمًا -كما في كل موضع من «**المواقف**»- رأي المتكلمين. وأظهر ما تجلت الاختلافات الوجودية الأساسية عند البيضاوي -بين مفاهيم المتكلمين ومفاهيم الفلاسفة- في «الأين»، فهو يقول: إن المتكلمين يسمونه «كونًا»، ويعرفونه بأنه **حصول الجوهر في** (**آنين فصاعدًا**) **في مكان واحد** (طوالع، ١٢٧، ١٠-١١)[١]، ويعارضه بتعريف الفلاسفة الحركة بأنها **كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة** (طوالع، ١٢٧، ١٢).

وأفرد البيضاوي الباب الثالث من الكتاب الأول (في الممكنات) لبحث الجواهر، فأورد التعريفات المختلفة للفلاسفة والمتكلمين، وافترعه بقول الفلاسفة: **إن الجوهر إما أن يكون محلًا وهو الهيولىٰ، أو حالا وهو الصورة، أو مُرَكَّبًا منهما وهو الجسم، أو لا كذلك وهو المفارق، فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل**. ثم شفع ذلك بما نقل عن المتكلمين من قولهم: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز إما أن يقبل [الانقسام] وهو الجسم، أو لا وهو الجوهر الفرد. (طوالع، ١٣٣، ١-٦). وفي الفصل المعقود في الأجسام تتراءىٰ الخلافات المفاهيمية بين المتكلمين والفلاسفة (الجوهر الفرد (atomism) في مقابل «القول بالهيولىٰ» (الهيلومورفية) (hylomorphism)) من وراء حجاب، غير أن البيضاوي لم يخض في بيانها، خلافًا للإيجي، الذي أدخل كثيرًا من التفصيلات في المفاهيم الأساسية لمذهب الجوهر الفرد الكلامي.

---

(١) هذا وهم من الكاتب؛ إذ ليس ما نقله حدًّا للكون عند المتكلمين، وإنما هو حدُّ السكون، وإليك نص «الطوالع» كاملا، في الموضع المشار إليه في المتن: «الأين، وسماه المتكلمون كونًا، فقالوا: حصول الجوهر في (آنين فصاعدًا) في مكان واحد: سكون، وفي مكانين: حركة». (المترجم)

وفي مطلع فصل المفارِقات يذكر البيضاوي أن جمهور المتكلمين ينكرون الجواهر المجردة؛ ولذلك قالوا: الملائكة والجن والشياطين أجسام لطيفة (طوالع، ١٤٧، ٤). ثم بسط القول في بحث مفهوم الجوهر المفارق عند الفلاسفة، مع الإشارة في كثير من الأحيان إلىٰ المفاهيم الدينية. ومن ذلك حكايته قول الحكماء [الفلاسفة] في العقول: هم أعظم الملائكة، وأول المبدَعات، ورد ذلك إلىٰ الحديث النبوي: «أول ما خلق الله تعالىٰ العقل» (طوالع، ١٤٧). ثم شرح مفهوم ابن سينا في صدور (emanation) الأفلاك عن الواحد، وهو جوهر مجرد يستغني عن الأداة، وهو العقل الثاني [الصادر من الله تعالىٰ أولا] (طوالع، ١٤٨، ١-١٥). وبعد أن أوجز القول في النفوس الفلكية تكلم في النفوس الناطقة، فذكر أن القول بتجردها مذهب الفلاسفة والغزالي، وأنه مما يدل عليه النقل والعقل (طوالع، ١٥٠-٧، ١٥٥-٣). ثم عرض لحدوث النفوس[1]، ولبقائها.

وقد عَكَس الإيجي -مقارنةً بالبيضاوي- نسق البحث. ودرس أولًا النفس الإنسانية الناطقة[2]، وحكىٰ أدلة الفلاسفة دون الإشارة إلىٰ الخلاف بينهم وبين المتكلمين فيما يتعلق بالمفارقات. وقد أكد في المرصد الذي عقده للعقل أن المتكلمين لا يقولون بالعقول المفارِقة (separate intellects)، وصرح كذلك بأن هذه هي الأدلة التي ساقها الفلاسفة (المواقف، ٢٦٢-٥).

(ب) الإلهيات

وينقسم الباب الذي خصصه البيضاوي لذات الله إلىٰ ثلاثة فصول: أولها في العلم به، وفيه دليل ابن سينا علىٰ وجود الله. وثانيها في التنزيهات، ويتضمن طائفة من الصفات السلبية: فحقيقة الله لا تماثل غيره، وليس هو بجسم ولا في جهة، ولا يتحد بشيء ولا يحل في شيء، ولا تقوم الحوادث بذاته،

---

(١) هذه ترجمة عبارة الكاتب (origination of souls)، والصواب أن المبحث المذكور -وهو السادس- في كيفية تعلق النفس بالبدن (وتصرفها فيه). (طوالع، ١٥٥). (المترجم)

(٢) أول المقاصد في المرصد الثالث (في النفس) من «المواقف» في النفوس الفلكية، ثم جاء بحث النفوس الإنسانية في المقصد الثاني. (المترجم)

ولا الأعراضُ المحسوسة. وآخر الفصول في التوحيد، وفيه يميز البيضاوي بين دليل الفلاسفة (ومبناه علىٰ أن وجوب وجود الله نفس ذاته) ودليل المتكلمين القائلين بأنَّا **لو فرضنا إلهين، لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، فلا يوجد شيء منهما لاستحالة الترجيح بغير مرجح.**

ويشتمل باب الصفات الإلهية علىٰ فصلين: أحدهما في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله؛ أي القدرة والعلم والحياة والإرادة. وتتبدىٰ في مطلع مناقشة صفة القدرة مفاهيم الوجوب والإمكان، تعقبها حكاية لآراء بعض أصحاب الملل والنحل، كالثنوية، والمعتزلة، فذكر منهم النظام والبلخي وأبا علي الجبائي وابنه. وقد كان الفصل الثاني في سائر الصفات، من سمع وبصر وكلام وبقاء، وصفات أثبتها الأشعري (استواء ويد وعين ووجه)، وقد تأولها غيره، وكذلك صفة التكوين التي فرق الحنفية بينها وبين القدرة، ثم كان آخر المباحث في إثبات رؤية الله.

وقد اختار الإيجي تصنيفًا مختلفًا نوع اختلاف، فذكر الصفات الوجودية، وأورد بحث «رؤية الله» ومسألة إمكانية العلم بحقيقة الله تحت عنوان «فيما يجوز عليه تعالىٰ». وبعد أن بحث صفات القدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام (وهو في ذلك يشير دائمًا بالصفات (adjectives) إلىٰ الأوصاف (attributes))[1]، أفرد المقصد الثامن للصفات المختلف فيها (المواقف، ٢٩٧-٣١١).

---

(١) لعل الكاتب يريد بـ(adjective) الصفة في معناها المجرد، غير معزوة إلىٰ موصوف، فيقال: قدرة، وحياة، وعلم، إلخ. وبـ(attribute) الصفة معزوة إلىٰ موصوفها (كما يدل عليه الفعل (attribute) بمعنىٰ يعزو)، فيقال: قادر، وحيّ، وعالم، إلخ. ولكن ملاحظته لا تسلم له علىٰ هذا التأويل؛ لأن الإيجي استعمل الطريقتين جميعًا، فقال في المقصدين الثاني والثالث: في قدرته وفي علمه تعالىٰ، وفي غيرها: في أنه تعالىٰ حيٌّ، سميع، بصير، متكلم، إلخ وقد بدا لأخي الدكتور عبد الرزاق أن يعلق علىٰ هذا الموطن بما يلي: أظن أنه يقصد بالأوصاف: «الأحوال» من الصفة، وهي ترجع إلىٰ معنىٰ «العزو» الذي نبهتم عليه، والأشاعرة المتأخرون يسمون «العالم» صفة معنىٰ، و«الكون عالما» صفة معنوية، ويقولون إن الصفات المعنوية موضع خلاف متفرع علىٰ إثبات الأحوال ونفيها، وصاحب المواقف، علىٰ ما أذكر، انتهىٰ إلىٰ أن النزاع في الحال خلاف في اللفظ. (المترجم)

وقد عقد البيضاوي في «**الطوالع**» بابًا مختصرًا لأفعال الله، افتتحه بمسألة أفعال العباد، أتكون بقدرة الله أم بقدرة للعبد، ونقل عن بعض المتكلمين (كقوله مثلا: قال الشيخ [أبو الحسن الأشعري]: **إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالىٰ، مخلوقة له**. طوالع، ١٩٧، ٤)، وعن الفلاسفة، وعن المعتزلة. ولم ترد الإشارة إلىٰ فكرة الكسب الأشعرية إلا في نهاية المسألة: **واعلم أن أصحابنا . . . جمعوا بينهما** [**بين نسبة القدرة إلىٰ الله ونسبتها إلىٰ العبد**]، **وقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالىٰ** (**وكسب العبد**)، **علىٰ معنىٰ أن العبد إذا صمم العزم، فالله تعالىٰ يخلق الفعل فيه. وهو أيضًا مشكل، ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف علىٰ المناظرين فيه** (طوالع، ٢٠٠، ١٢-٢٠١، ١). ومما عرض له البيضاوي أيضًا مسألة إرادة الله للكائنات من الخير والشر، ومسألة التحسين والتقبيح، أهما بالشرع (وهو مذهب الأشعري)، أم بالعقل (وهو مذهب المعتزلة). ومن موضوعات هذا الباب أيضًا مسألة عدم وجوب شيء علىٰ الله، ومسألة أن أفعاله لا تعلل بالأغراض، وكذلك مذهب المعتزلة في الغرض من التكليف.

وفي المرصد المخصص لأفعال الله في «**مواقف**» الإيجي اختلافات كبيرة عما ورد في «**الطوالع**»، وإن كان تابعها في مقدمة المقصد الأول، وموضوعه أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالىٰ وحدها، ثم زاد بعض التفصيلات عن الخلفية التاريخية لأقوال الأشاعرة والمعتزلة (وأورد في أثناء ذلك مسألة التكليف). ودار المقصد الثاني حول البحث التفصيلي لمذهب المعتزلة في التوليد (وهو المهمَل جملةً في «الطوالع»)، مشفوعًا بالمقصد الثالث في أمور صرح بها القرآن، والمعتزلة يؤولونها. وأما بقية القضايا الأساسية، فعلىٰ سَنَن «**الطوالع**». ثم تلتها مناقشة مسألة تكليف ما لا يطاق (المقصد السابع). ثم ختم الإيجي الموقف الخامس (في الإلهيات) بمرصد في أسماء الله، وليس لذلك نظير في «**طوالع الأنوار**».

ومن الممكن تفسير التحولات الكبرىٰ في المرصدين الأخيرين (في أفعال الله وفي أسمائه) من موقف الإلهيات لدىٰ الإيجي عما هما عليه في «**طوالع**» البيضاوي بازدياد حدة الخصومة والتنافس مع آراء الماتريدية -فبحث أسماء الله

موجَّه مباشرةً ضد نظيره في «**صحائف**» السمرقندي (صحيفة ١٣). فبينما قدم هذا نظرية الأسماء الإلهية وعلاقتها بالصفات الإلهية بوصفها مجموعة متسقة من الآراء التي تنسب لأهل السنة والجماعة، مؤكدًا أن الخلاف مع الأشعرية لا يعدو أن يكون لفظيًّا، أكد الإيجي أن للأشاعرة رأيًا متميزًا، وأشار إلىٰ أن الخلاف في المعنىٰ لا في محض المبنىٰ؛ لأنه نزاع فيما تدل عليه الأسماء: أتدل علىٰ الذات من حيث هي، أم علىٰ أمر عارض، ثم ذكر رأي الأشعري وهو أنه **قد يكون الاسم عين المسمىٰ نحو الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنىٰ فيه، وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل علىٰ نسبته إلىٰ غيره ولا شك أنها غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم والقدير، مما يدل علىٰ صفة حقيقية.** (المواقف، ٣٣٣، ٧-١٠). وبعبارة أخرىٰ: أكد الإيجي أن النزاع المحتدم بين الأشعرية والماتريدية في عصره في العلاقة بين الأسماء والصفات يرتبط مباشرةً بالنزاع التاريخي في حقيقة الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة. وعلىٰ الرغم من أنه لم يصرح بذكر السمرقندي، فإن مراجعة «**الصحائف**» يمكن أن تعيننا علىٰ فهم باعث الإيجي وعلىٰ الوقوف علىٰ الآراء المعاصرة التي توجه ضدَّها كلامُه. ومثال ذلك أنه ختم بحثه في الأسماء الإلهية بإحصاء التسعة والتسعين اسمًا (المواقف، ٣٣٣، ١٩-٢٣٦، ١٠)، وقال في مقدمتها: **تسميته تعالىٰ بالأسماء توقيفية؛ أي يتوقف إطلاقها علىٰ الإذن فيه، وذلك للاحتياط، احترازًا عما يوهم باطلًا، لعظم الخطر في ذلك** (المواقف، ٣٣٣، ١٩-٢٠). ولا يتراءىٰ الباعث علىٰ هذه الملاحظة الظاهرة في سياق عرض الإيجي نفسه، ولكن إذا ما قارنا هذا السياق بما في الصحائف أدركنا هذا الباعث، فقد ذكر السمرقندي عن معتزلة البصرة أنهم كانوا يقولون في الأسماء الإلهية: إنها مأخوذة من الاصطلاح والقياس، وعن أهل السنة والجماعة أنهم أجمعوا علىٰ أنها مأخوذة من التوقيف الشرعي (الكتاب، والسنة الصحيحة، والإجماع).

والحق أن هناك سمات أخرىٰ يمكن أن يكشف عنها الدرس المفصل. ومهما يكن من شيء، فإن عناية الإيجي الشديدة بالخلفية التاريخية للمذاهب الكلامية ولآراء المعتزلة المتقدمة في نظرية الصفات والأفعال الإلهية لا يمكن تفسيرها ببساطة بأنها إضفاء صبغة كلامية (theologization) علىٰ الخلاصة المجردة

التي صنفها البيضاوي. وعلىٰ الرغم من أن تضمن مواقف الإيجي لمعلومات إضافية عن مذاهب المتقدمين الكلامية سمة من سمات الشروح، فإن هناك بواعث ومقاصد له هي التي حدته علىٰ اختيار مادته.

(ج) النبوات

يدور الكتاب الثالث من الطوالع حول النبوات وما يتعلق بها، وفيه ثلاثة أبواب: في النبوة، وفي الحشر والجزاء، وفي الإمامة.

ويعرض المبحث الأول لاحتياج الإنسان إلىٰ النبي، استنادًا إلىٰ دليل يرجع إلىٰ الفارابي وابن سينا، وحاصله أنه لا يستطيع أن يعيش وحده، ؛ **لأن أمر معاشه لا يتم إلا بمشاركة آخر من أبناء جنسه، ومعاونة ومعاوضة يجريان بينهما فيما يعنّ لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع؛ ولذلك احتاج إلىٰ عدل يحفظه بشرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة، ويدعو إلىٰ طاعته، ويحث علىٰ إجابته، ويصدق في مقالته، يوعد المسيء بالعقاب، ويعد المطيع بالثواب، [(وهو النبي)]** (طوالع، ٢٠٩، ٨-١٠). وفي المبحث الثاني دراسة لإمكانية وقوع المعجزات، مدعومة بأمثلة من الوقائع الحسية كالإمساك عن القوت مدة غير معتادة، وبالإخبار عن المغيبات بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في المنام. وقد أُفرد المبحث الثالث لنبوة محمد ﷺ، وفيه تفصيلات كثيرة، تدور في إطار أدلة الأشعرية واصطلاحاتهم المتقدمة، [قال]: **والذي يدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام ادعىٰ النبوة بالإجماع، وأظهر المعجزة، أنه أتىٰ بالقرآن وتحدىٰ به ولم يعارض، وأخبر عن المغيبات** (طوالع، ٢١١، ٥-٧)، ثم ذكر نماذج من إخبار القرآن والنبي ﷺ بالغيوب، مشيرًا إلىٰ كتاب دلائل النبوة. ونصَّ في المبحث الرابع علىٰ أن مذهب الجمهور عصمةُ الأنبياء ﷺ عن الكفر والمعاصي بعد الوحي، وأنهم أفضل من الملائكة (المبحث الخامس)، ثم تكلم في وجازة عن الكرامات في المبحث السادس.

وقد كان الموقف الخاص بالنبوات من «**مواقف**» الإيجي أكثر شمولًا، وتضمن تأكيدًا علىٰ الاختلاف بين مقالات المتكلمين ونظريات الفلاسفة. وفي

المقصد الأول منه بيان لمعنىٰ كلمة «النبي» في اللسان، ثم للمختار في معناها العرفي، وهو **من قال له الله: أرسلتك** (المواقف، ٣٣٧، ٨). أما الفلاسفة، فقالوا: إن النبي هو من اجتمع فيه ثلاث خواص: (١) أن يكون له اطلاع علىٰ المغيبات، (٢) أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة، (٣) أن يرىٰ الملائكة مصورة. ويمكننا أن نلمح في هذه الثلاث عناصر مما أورده البيضاوي من مذهب الأشعرية. وفي المقصد الثاني دراسة معمقة لحقيقة «المعجزة»، وهي عنده: **ما قصد به إظهار صدق من ادعىٰ أنه رسول الله** (المواقف، ٣٣٩، ٥-٦)، مشفوعًا بشرائطها السبع، ثم بكيفية حصولها، ثم بكيفية دلالتها. وههنا أيضًا يذكر الإيجي أمورًا مرت بنا عند البيضاوي معزوةً إلىٰ الفلاسفة. وعندما توفر علىٰ درس إمكان بعثة الرسل (المقصد الثالث) تجافىٰ عن رأي الفلاسفة القائلين بأنها واجبة عقلًا (انظر: الطوالع حيث ذكر البيضاوي أن هناك احتياجًا للأنبياء لبقاء نوع الإنسان)، وكذلك عن رأي المعتزلة في أن ذلك يجب علىٰ الله (المواقف، ٣٤٢، ١١-١٤). ولما انتهىٰ إلىٰ المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد ﷺ ذكر أن فيه مسالك، عمدتها: أنه ادعىٰ النبوة وظهرت المعجزة علىٰ يده. أما الأولىٰ فمتواترة تواترًا ألحقه بالعيان. وأما الثانية فمعجزة القرآن [وغيره] (المواقف، ٣٤٩، ٧-٨)، ثم توسع في الحديث عن وجوه إعجاز القرآن، ولا سيما بلاغته (المواقف، ٣٤٩-٥٥)، ثم ذكر معجزات أخرىٰ (المواقف، ٣٥٥-٨). وتضمن المقصد الخامس بحثًا لعصمة الأنبياء، أكد فيه الإيجي صدقهم فيما دلَّ المعجز علىٰ صدقهم فيه، كدعوىٰ الرسالة وما يبلغونه عن الله، ثم توسع في ذكر خلاف المتكلمين فيما يجوز عليهم من الذنوب وما لا يجوز، علىٰ نحو أكثر تفصيلًا مما في «**الطوالع**». وتميز حديثه عن العصمة كذلك بمناقشته مسألتين: حقيقة العصمة، وعصمة الملائكة (المقصدان السادس والسابع). ثم كان حديثه فيما بعد عن تفضيل الأنبياء علىٰ الملائكة، وعن جواز وقوع الكرامات للأولياء مشبهًا لما جاء في «**الطوالع**».

(د) الآخرة

بدأ هذا الباب في «**الطوالع**» ببحث مشكلة إعادة المعدوم، التي أنكرها الفلاسفة، وقد ردَّ البيضاوي علىٰ قولهم إن المعدوم [نفي محض] فلا يُحكم عليه [بإمكان العود]، ثم انتقل إلىٰ الحديث عن حشر الأجساد، فأتىٰ بآيات من القرآن، ثم تكلم (في المبحث الثالث) عن الجنة والنار، وأنهما في هذا العالم، وأنهما مخلوقتان الآن. ولما عرض لمسألة الثواب والعقاب (المبحث الرابع) أنكر علىٰ معتزلة البصرة قولهم بأن لأفعال الله غرضًا، ثم قال: **وأما أصحابنا، فقالوا: الثواب فضل من الله تعالىٰ، والعقاب عدل منه، والعمل دليل** (طوالع، ٢٢٨، ٦-٧)، ثم ختم هذا الباب بموضوعات أخرىٰ: العفو والشفاعة عن أصحاب الكبائر، وإثبات عذاب القبر، وسائر السمعيات، حتىٰ انتهىٰ إلىٰ مبحث الأسماء الشرعية، وأن الإيمان بهذه المنزلة.

والحق أن هذا البحث في «**المواقف**» يشبه في العموم نظيره في «**الطوالع**»، غير أن الإيجي فصَّل القول في بعض الفروع للمعتزلة، وأفرد لإحباط الأعمال مقصدًا، وسار سيرة «**الصحائف**» في بسط القول في بعض المسائل الأخروية المستمدة من السنة، وذهب -كالبيضاوي- إلىٰ أن هذه الأمور جائزة، وأنه ما دامت صحت بها الأخبار، فلا بدَّ من اعتقاد وجودها.

(هـ) الإمامة

جاء في مقدمة هذا الباب في الطوالع قول البيضاوي في وجوب نصب الإمام: **أوجبه الإمامية والإسماعيلية علىٰ الله، والمعتزلة والزيدية عقلًا، وأصحابنا سمعًا** (الطوالع، ٢٣٥، ٥-٦)، ثم كان المبحث الثاني في صفات الأئمة، وهي: (١) أن يكون مجتهدًا في أصول الدين [وفروعه]، (٢) ذا رأي وتدبير، (٣) شجاعًا، (٤) عدلًا، (٥) عاقلًا، (٦) بالغًا، (٧) ذكرًا، (٨) حرًّا، (٩) قرشيًّا. ولم يقل الأشاعرة -خلافًا للإسماعيلية والإمامية- بشرط العصمة. وفي المبحث الثالث أحصىٰ البيضاوي طرق تنصيب الإمام، وفي المبحثين الأخيرين بحث لمشروعية حكم الخلفاء الأربعة الأُوَل، ولا سيما أبو بكر

(المبحث الرابع)، ولفضل أصحاب النبي ﷺ (المبحث الخامس). وكلام الإيجي في الإمامة يشبه علىٰ نحو كبير ما جاء في «**الطوالع**».

وفي نهاية «**المواقف**» أورد الإيجي تذييلًا يصل الأسباب بين كتابه وبين الموروث من سائر التصانيف الكلامية، وجعله في ذكر الفرق الثلاث والسبعين التي افترقت عليها أمة الإسلام، ثم ختمه بذكر عقيدة:

> **وأما الفرقة الناجية المستثناة . . . فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة. ومذهبهم خالٍ عن بدع هؤلاء. وقد أجمعوا علىٰ حدوث العالم، ووجود الباري تعالىٰ، وأنه لا خالق سواه، وأنه قديم، متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال، لا شبيه له ولا ضدّ ولا ندّ، ولا يحل في شيء، ولا يقوم بذاته حادث، ليس في حيز ولا جهة، ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل ولا الكذب، ولا شيء من صفات النقص، مرئي للمؤمنين في الآخرة، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، غني لا يحتاج إلىٰ شيء، ولا يجب عليه شيء، إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، لا غرض لفعله، ولا حاكم سواه، لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم، وهو غير متبعض، ولا له حدّ ولا نهاية، وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته. والمعاد حق، وكذا المجازاة والمحاسبة، والصراط، والميزان، وخلق الجنة والنار، وخلود أهل الجنة فيها، والكفار في النار، ويجوز العفو. والشفاعة حق، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلىٰ محمد. وأهل بيعة الرضوان وأهل بدر من أهل الجنة. والإمام يجب نصبه علىٰ المكلفين. والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ. والأفضلية بهذا الترتيب. ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو ما علم مجيئه ﷺ به ضرورة، أو لمجمع عليه كاستحلال المحرمات. وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر، وللفقهاء في معاملتهم خلاف، هو خارج عن فننا هذا.**

المـراجـع

(al-Ansari) الأنصاري، أبو القاسم (غنية). **كتاب الغنية في الكلام**. تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي. القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠.

(al-Baydawi) البيضاوي، عبد الله (طوالع). **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**. تحقيق عباس سليمان. بيروت: دار الجيلي، ١٩٩١.

de Boer, T. (1901) *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart: Frommann.

Calverley, E. E., and J. W. Pollock (2002). *Nature, Man and God in Medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text, Tawali al-anwar min matali al-anzar, along with Mahmud Isfahani's Commentary, Matali al-anzar, Sharh Tawali al-anwar.* 2 vols. Leiden: Brill.

(Diya ' al-Din al-Makki) ضياء الدين المكي (نهاية). **نهاية المرام في دراية الكلام**. تحقيق أيمن شحادة. طهران: ميراثي مكتوب، ٢٠١٣.

Eichner, H. (2009). *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context.* Halle: unpublished Habilitation.

Eichner, H. (forthcoming). 'Tracing Changing Identities through Static Doxographical Information'. In Muehlethaler, S. Schmidtke, and G. Schwarb (eds.), *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Sources and Perspectives.* Leuven: Peeters [forthcoming].

van Ess, J. (1966). *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici: Ubersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Fakhr al-Din al-Razi *(Maalim). Critical Remarks by Najm al-Din al-Katibi on the Kitab al-Maalim by Fakhr al-Din al-Razi, Together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammuna.* Ed. R. Pourjavady and S. Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Freie Universitat, Berlin, 2007/1386.

فخر الدين الرازي (Fakhr al-Din al-Razi) (منطق الملخص). **منطق الملخص**. تحقيق أحد فرامرز قراملكي. طهران: دانشگاه امام صادق، ۲۰۰۲.

Gimaret, D. (1980). *Theories de l'acte humain en theologie musulmane.* Paris: Vrin.

Gutas, D. (2002). 'The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000ca. 1350'. In J. Janssens and D. de Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium.* Leuven: Peeters, 81-97.

الإيجي (al-Iji)، عضد الدين (مواقف). كتاب المواقف .**كتاب المواقف**. القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت.

Madelung, W. (1971). 'The Spread of Maturidism and the Turks'. In *Actas di IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968.* Leiden: Brill, 68 109. [Reprinted in W. Madelung. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* Aldershot: Ashgate, 1985, II.]

Madelung, W., and T. Mayer (2001). *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics.* London: Tauris.

Mayer, T. (2009). *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an.* Oxford: Oxford University Press.

Miller, L. (1995). 'al-Samarkandi, Shams al-Din'. *The Encyclopaedia of Islam.* New Edition. Leiden: Brill. viii. 1038f.

Rudolph, U. (1997). *al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand.* Leiden: Brill.

Rudolph, U. (2008). *Islamische Philosophie: Von den Anfangen bis zur Gegenwart.* Munich: Beck.

Sabra, A. I. (2006). '*Kalam Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa'. In J. Montgomery (ed.), Arabic Theology, Arabic Philosophy: from the Many to the One.* Leuven: Peeters, 199-272.

السمرقندي، شمس الدين (صحائف). **الصحائف الإلهية.** (al-Samarqandi) تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف. الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٥.

الشهرستاني، (نهاية). **نهاية الإقدام في علم الكلام.** (al-Samarqandi) تحقيق أ. جيوم A. Guillaume . أكسفورد: Oxford University Press، ١٩٣٤.

Shihadeh, A. (2005). 'From al-Ghazali to al-Razi: 6th12/th Century Developments in Muslim Philosophical Theology'. *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 141-79.

Shihadeh, A. (2006). *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi.* Leiden: Brill.

Shihadeh, A. (2016). *Doubts on Avicenna: A Study and Edition on Sharaf al-Din al-Masudi 's Commentary on the Isharat.* Leiden: Brill.

الفصل التاسع والعشرون
متأخرو الأشاعرة في المغرب الإسلامي

ديلفينا سيرّانو روانو(*)

ينطوي هذا الفصل علىٰ ضرب من الاضطراب الزمني؛ وذلك أنه غير مسبوق بفصل عن متقدمي الأشاعرة في الغرب الإسلامي في فترة ما قبل العصر الحديث[1]. بل إن الموضوع مدروس في إفريقية منذ مبدئه من القرن العاشر إلىٰ القرن الخامس عشر الميلادي، متضمنًا مرحلة من التاريخ العام للأشعرية (١١٠٠-١٢٥٠م) لم تزل بحاجة شديدة -كما نبه علىٰ ذلك ك. كريم الله (K. Karimullah) (٢٠٠٧: ٨-٩)- إلىٰ مزيد عناية.

والحق أن دراسة الأشعرية في المغرب جاءت رديفًا للاهتمام الذي أثاره الجدل بين الأديان، والتصوف، وكتاب «**تهافت التهافت**» لابن رشد. وقد أُبرزت -فضلًا عن هذه المسائل- مراحل تاريخية وأطر جغرافية معينة، مع مزيد اعتناء بإفريقية والأندلس من جهة، وبمذهب الموحدين من جهة أخرىٰ. وقد تجدد الاهتمام بالمذهب الأشعري بعد ما بدأ بعض العلماء -مثل د. أورفوي (D. Urvoy)- في الاستفادة من أدب السِّيَر الفكرية في إعادة هيكلة التاريخ الفكري

(*) إلىٰ أمي الحبيبة، جوليا روانو جارسيا (Julia Ruano Garcia).

(١) قد أفاد هذا الفصل من الملاحظات الحكيمة لقارئ المسودة الأولىٰ (الذي لم يُصرِّح باسمه)، ولا سيما فيما يتعلق بمتأخري متكلمي الأشعرية في الشمال الأفريقي. وأود أن أشكر في هذا الصدد أيضًا جوستين ستيرنز (Justin Stearns) علىٰ ما أمدتني به من المراجع البيليوجرافية النافعة.

للأندلس. وعلىٰ الرغم من أن الجهود المبذولة مفرَّقة، فإنها كافية لتصبح منطلقًا لسد الفجوات التي لم تزل تشين معرفتنا الحالية بانتشار الأشعرية وتطورها في الغرب الإسلامي، في فترة ما قبل العصر الحديث.

ولقد اتخذ اعتناقُ المذهب الأشعري في الشمال الأفريقي والأندلس تسلسلًا تاريخيًّا وجغرافيًّا يوازي دخول هذه المناطق في مدار العلوم الدينية الإسلامية؛ إذ وصلت الأشعرية إلىٰ إفريقية وإلىٰ أجزاء من وسط المغرب في منتصف القرن العاشر (إدريس Idris ١٩٦٢: ii. ٧٠٠-٢)، وكانت إفريقية -في أول الأمر- هي المعبر الذي مرَّ عليه الكلام لينتشر في الأندلس، علىٰ يد علمائها الذين نزلوا بالقيروان في ذهابهم إلىٰ مكة وإلىٰ مراكز العلم في المشرق الإسلامي، وفي أوبتهم منها (٥١٦)، ومن هؤلاء الأصيلي وأبو علي الغساني (إدريس ١٩٦٢: ii. ٧٠٢). ويرجع الفضل في انتشار الأشعرية في المغرب الأقصىٰ إلىٰ التأثير المشترك للمتكلمين الإفريقيين، والأندلسيين.

(١)
إفريقية: تلقي المذهب الأشعري ونشره

يبدو نطاق العلاقات المتبادلَة في إفريقية -كلاميًّا ومنطقيًّا وسياسيًّا- أكثر تعقيدًا إذا ما قورن بالأندلس والمغرب الأقصىٰ، حيث اتصلت أسباب الأشعرية في أكثر الأحيان بالمذهب المالكي. ومهما يكن من شيء، فقد أمدت المناهج الكلامية الأشعرية مالكية الشمال الأفريقي بمهارات جدلية أسهمت في إقصاء الحنفية والشافعية والإباضية[1]. والواقع أن سنة ١٠٤٩ -وهي السنة التي تحرر فيها الأمير الزيري المعز بن باديس [الصنهاجي] من سلطة الفاطميين، ودان بالولاء رسميًّا للعباسيين في بغداد، واعتنق الإسلام السني- تمثل نقطة تحول

(١) كان غالبية الحنفية قد تحولوا إلىٰ التشيع في إبان العصر الفاطمي، وكان كثير من الشافعية أنفسهم أشاعرة.

للمالكية الإفريقيين؛ إذ أضحوا أئمة الدين وهداته. ويدل الجدل الذي أثاره مالكية هذه البلاد في الصلة بين النية والتعبير الظاهر عن الإيمان بالأقوال والأفعال، وفي علاقة الله بخلقه، وفي تفسير بعض الأوصاف القرآنية لله، وفي غير ذلك من القضايا المشابهة (إدريس ١٩٦٢: ii. ٦٩٧، ٧٠٠-٤، f.٧١٦، ٧٢٤) علىٰ أن المذهب الأشعري تطور -بعد ذلك- من أداة تضع المذهب المالكي في سياق سياسي مناوئ إلىٰ عامل للتفريق الداخلي.

وقد انتقلت الأشعرية إلىٰ إفريقية علىٰ يد علماء أخذوا عن بعض تلامذة أبي الحسن الأشعري المباشرين. وفي طليعة هؤلاء: ابن مجاهد البصري (ت. ٣٧٠/ ٩٨٠-١). ويعد القابسي (ت. ٤٠٣/ ١٠١٢) وتلميذه أبو عمران الفاسي (ت. ١٠٣٨/٤٣٠) من أبرز من أسهم في نشرها (إدريس ١٩٥٣: ١٣٣-٦؛ ١٩٦٢: ii. ٧٠١-٣، f.٧٢٢). وقد كتب أولهما رسالة في مناقب الأشعري، رام بها بيان فضله علىٰ سائر المتكلمين، وأنه **لم يأتِ من هذا الأمر [يعني الكلام] إلا ما أراد به إيضاح السنن، والتثبيت عليها، ودفع الشبه عنها، فما هو إلا أحد القائمين بنصر الحق** (إدريس ١٩٦٢: ii. ٧٠٣). أما أبو عمران الفاسي -المشهور بدوره الرمزي في تكوين حركة المرابطين- فقد أخذ مباشرةً عن تلميذ ابن مجاهد، أبي بكر الباقلاني (ت. ١٠١٣/٤٠٣) الذي أصبح المرجعية الأشعرية لعلماء الشمال الأفريقي (إدريس ١٩٥٣: f.١٣١؛ ١٩٦٢: ii. f.٧٢٦، أورڤوي ١٩٨٣: ٢١٤)، وهو ما تجلىٰ في الجدل الذي دار بين ابن أبي زيد القيرواني (ت. ٩٩٦/٣٨٦) وبعض الصوفية والفقهاء والمحدثين في القيروان حول كرامات الأولياء، حيث عُد إنكار ابن أبي زيد لها لحوقًا منه بمذهب الاعتزال. وقد طلب المتنازعون رأي الباقلاني لرفع النزاع، وأصبح هذا الرأي -وهو إثبات الكرامات، مع التفرقة بينها وبين المعجزات- هو المعتمدَ في المسألة (إدريس ١٩٦٢: ii. ٦٩٥؛ فيرّو Fierro ١٩٩٢؛ رحمان Rahman ٢٠٠٩: ٢٩١-٣٢٢، ناقش فيرّو في ٣١٢-١٩). وثمة جانب آخر لهذا الجدل، وهو أنه ضم فقهاء وصوفية ومحدثين ومتكلمين، وذلك يشير إلىٰ ضرب من التلاقي، ستتجدد أهميته في محاولة القشيري، ثم في محاولة الغزالي -بشكل عام- إيجاد أساس عقدي لفكرة التوافق الكامل بين الفقه والكلام (في ثوبه الأشعري) والتصوف.

ومع ذلك، كان تجسيد الباقلاني المذهبَ السني لمالكية المغرب يقتضي مزيدًا من الجهد لتأكيد انتسابه إلىٰ المذهب المالكي، كما أشارت إلىٰ ذلك مصادرُ من عصر المرابطين (ابن رشد، فتاوىٰ، ii. ١٠٦٠-١؛ القاضي عياض، ترتيب، ٤٧-٧٠). ولا كذلك الحال في نسبة ابن أبي زيد القيرواني إلىٰ الأشاعرة، فهو محل خلاف، فعدّه إدريس منهم (إدريس ١٩٥٣ : ١٢٨-٣٠، ١٣٩؛ ١٩٦٢ : ii. ٧٠٠-٢)، خلافًا لهنتاتي Hintati (هنتاتي ١٩٩٢ : ٣١٠)، ولرحمان -وهو أحدث- الذي ذهب إلىٰ أن القيرواني كان «عالمًا محافظًا، أحرىٰ به أن يُدرج في الأثريين المعتدلين» (رحمان ٢٠٠٩ : ٣٢١). ومهما يكن من شيء، فإن السؤال لم يتلق جوابًا حاسمًا إلىٰ الربع الأول من القرن الثاني عشر (ابن رشد، الفتاوىٰ، ii. ١٠٦٠)[1]. وفضلًا عن ذلك، اعتُبر رأي ابن أبي زيد القيرواني في تفسير الاستواء علىٰ العرش ضربًا من التجسيم الفاحش في رأي أبي بكر ابن العربي (ابن العربي، العواصم، ٢١٤ .f؛ سيرانو Serrano ٢٠٠٥a: ٨٣١-٣)[2].

(١) يشير الكاتب إلىٰ مسألة وردت في الموضع المشار إليه من فتاوىٰ ابن رشد الجد (ت.٥٢٠هـ)، وهذا رسمها: في السؤال عن أئمة الأشعريين، هل هم مالكيون أم لا؟ وهل ابن أبي زيد القيرواني ونظراؤه أشعريون أم لا؟ وهل أبو بكر الباقلاني مالكي أم لا؟ (المترجم)

(٢) أقول: نص اعتقاده في مقدمة «الرسالة»: «وأنه [الله] فوق عرشه المجيد بذاته، وهو في كل مكان بعلمه». (المترجم)

(٢)

الأندلس: الاستيعاب وتبوء مكانة شبه رسمية

الحق أن الفضل يرجع في استيعاب المذهب الأشعري في الأندلس عقيدةً ومنهجًا، وكذلك فيما نُقل إليها من كتب الأشاعرة كابن مجاهد والباقلاني، إلىٰ جماعة العلماء الذين درَسوا في المشرق، ومن أحقهم بالذكر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت. ٤٧٤/١٠٨١) (أورڤوي ١٩٧٢: f.١٠٢، f.١٠٥). ولم تكن هذه العملية إلا جزءًا من اتجاه أوسع إلىٰ الاقتباس الفكري الذي جلب -مع نهاية القرن الرابع/العاشر ومطالع القرن الخامس/الحادي عشر- الأفلاطونية المحدثة، والمنطق، والجدل. ويرىٰ أورڤوي أن الكلام والتصوف والفلسفة يجمعها ضرب من النظر الفكري مبتوت الصلة بسائر العلوم الدينية، وأنه بدأ ينتشر -تدريجيًا- بوصفه امتدادًا للحديث والأدب واللغة العربية، حتىٰ انتهىٰ بإيجاد صلة وثيقة بالفقه من خلال أصول الفقه (أورڤوي ١٩٩٠: ١٦٥)؛ ولذلك كان طبيعيًا أن يكون كل متكلم أشعري أصوليًا، دون أن يلزم عكس ذلك. وقد ظلت الصلة قائمة بين المذهب الأشعري وأصول الفقه المالكي قرنين من الزمان بعد ذلك (أورڤوي ١٩٩٠: ١٦٥).

وزاد من انتشار الكلام -في نهاية القرن الخامس/الحادي عشر- الحاجة إلىٰ اكتساب قدرات جدلية في مواجهة أهل الجدل من النصارىٰ الذي أمسْوا يمثلون (٥١٨) تحديًا أكبر منذ أن بدأت كفة ذويهم ترجح في ميزان القوىٰ العسكرية (فيرو ١٩٩٤: ٣٩٩، ٤٠٥، f.٤٤٦، ٤٥٥، ٤٦٦-٨٦). ومع ذلك، لم يكن أكثر علماء ذلك الزمان جدلًا للنصارىٰ -وهو ابن حزم (ت. ٤٥٦/ ١٠٦٤)- من أتباع الأشعري، بل كان شديد المخالفة لآرائه، يعنف في نقدها أشد من عنفه في نقد المجسمة والمعتزلة، وفي هذا دليل علىٰ تزايد تأثير الأشعرية في القرن الخامس/الحادي عشر بالأندلس. وقد أنكر ابن حزم -في غمرة الجدل العام الدائر حول دور العقل وحدوده- منهج الأشاعرة في التفسير

غير الظاهري (non-literal interpretation) [المجازي] للنصوص المقدسة، ففي رأيه أن دراسة هذه النصوص وتفسيرها ينبغي أن يكونا اعتمادًا علىٰ المعطيات الظاهرة لغةً وحسًّا وعقلًا [حرفيًا: علىٰ الحدس اللغوي والحسي والعقلي (rational, sensitive, and linguistic intuition)] (أرنالدِز Arnaldez ١٩٨١ : ١٦٨)، ولا يُصار إلىٰ التفسير غير الظاهري [المجازي] إلا إذا كان له شاهد من لسان العرب (كالشعر الجاهلي مثلًا). علىٰ أن هذا المنهج لم يُبد كفايةً في الكشف عن معنىٰ العبارت التجسيمية الواردة في القرآن والسنة، فكان حقًّا علىٰ ابن حزم القول بضرورة فهمها علىٰ معنىٰ مجازي روحي. ومما أنكره كذلك علىٰ الأشعرية قولهم بالفرق بين القرآن وكلام الله، وبأن صفات الله مباينة لذاته، ولكن موافقةٌ واحديته، وقولهم بصفات إلهية لم يرد بها النص، ولكنها مشتقة من صفات أخرىٰ منصوصة[1] (جولدتسير ١٨٨٤ : ١٣٧-٦٠؛ أرنالدز ١٩٧١؛ أورڤوي ١٩٧٢ : ١٢٩-٣٢).

وقد قامت زابينه شميتكه بأَخَرَة بدراسة مسألة المصادر -الشفوية والكتابية- التي استقىٰ منها عالمنا معلوماته عن الأشعرية، وهي ترىٰ أن مصادره النصية قليلة، وعمدتها مصنف كلامي موسوم بـ «**كتاب السِّمناني**»، عول عليه ابن حزم في معظم ما يحكيه في «**الفِصَل**» من آراء الباقلاني وابن فورك. ومن مصادره الشفوية بَلَدِيُّه وخصمه أبو الوليد الباجي، وغيره من العلماء الأندلسيين وغير الأندلسيين الذين أمدوه بمعلومات عن المذهب الأشعري (شميتكه ٢٠١٣ : ٣٨٢-٩). كما أنه صرح بأن له ردًّا علىٰ كتاب في الدفاع عن الأشعرية صنفه بعض علماء القيروان (إدريس ١٩٦٢: ii. ٧٠٢؛ فورنياس Forneas ١٩٧٨ : ٥؛ ١٩٧٧-٩؛ ابن الأبار، تكملة، تحقيق كوديرا Codera, i. : ١٢٦، رقم ٤٤٣؛ أسين بلاثيوس Asin Palacios ١٩٢٧-٣٢: i. ١٩٩، ٢٠٠؛ أورڤوي ١٩٧٢ : ٩٨ رقم ٢٢؛ أشيكار Achekar ١٩٩٨ : ١٢ رقم ٥٤؛ شميتكه ٢٠١٣ : ٣٨٨-٩ ورقم ٦٨).

(١) ومثال ذلك القول بصفة «الإرادة» أو «المريد»، اشتقاقًا من الآيات القرآنية التي وصف الله فيها بأنه يريد أو لا يريد شيئًا ما.

وقد أخذ الباجي عن أبي جعفر محمد بن أحمد السِّمناني (ت. ٤٤٤/ ١٠٥٢)، صاحب الباقلاني الذي لقيه في الموصل، وكان تمكنه [الباجي] من الكلام وأصول الفقه سببًا رئيسًا في تجذر الأشعرية في الأندلس. والحق أن معظم المتكلمين والأصوليين في عصر المرابطين -الذي بلغت فيه الأشعرية في المغرب أَشُدَّهَا واستوت- إما من تلامذته أو من تلامذة تلامذته. وقد صنف طائفة من الكتب الكلامية والأصولية والجدلية (فيرو د.ت.: ١٢١)، واشتغل -كابن حزم- بجدال النصارىٰ، كما دلَّ علىٰ ذلك ما يسمىٰ بـ«**رسائل راهب فرنسا**» (فيرو ١٩٩٤: ٤٧١-٩). علىٰ أن دوره لم يقتصر علىٰ تقديم الأشعرية في الأندلس، ولكنه كان أيضًا أشد خصوم النزعة الظاهرية لابن حزم في الفقه. ويعتقد أورڤوي كذلك أنه هو المقصود بأكثر ما وجهه ابن حزم للأشعرية من ذم (أورڤوي ١٩٧٢: ١٢٩). وقد زعموا أن الغلبة في الجدل بينهما كانت للباجي (تركي ١٩٧٣) بفضل المعارف الدينية التي حصلها في إبان مُقامه بالشرق، وبفضل قدرته علىٰ الجدل (عياض، ترتيب، ٨: ١٢٢). وفي المقابل، كانت كفاية الباجي في نصرة المالكية علىٰ الظاهرية هي التي أعانته علىٰ أن يجاهر بأنه متكلم أشعري في مجتمع كان أهله لا يزالون يمقتون علم الكلام (ابن عبد البر، جامع، ٢: ٩٤-٩، وخاصة ص ٩٥)؛ وذلك لما ظهر من جدوىٰ الجدل، وهو العلم الذي كان يُدرَس عادةً مقرونًا بأصول الفقه والكلام. ويبدو أن الحاجة إلىٰ التغلب علىٰ الظاهرية، والدور الذي أداه أحد المالكية الأشاعرة -كالباجي- في مواجهة تأثيرها كانا من وراء ذلك الترابط الوثيق بين تفسيرات المالكية والمذهب الأشعري في الأندلس.

لقد أسهمت حركة المرابطين بشكل كبير في تحقيق مزيد من الانتشار والتطور للمذهب الأشعري في الأندلس وفي شمال أفريقيا (دانداش Dandash ١٩٩١؛ هنتاتي ١٩٩٢)، الذي أصبح -لأول مرة في التاريخ - جزءًا من كيان سياسي واحد. ويبدو أن المرابطين قد اتخذوا -بدلًا من مجرد تحمل الكلام وأهله- سياسة واعية لترويجه، مستوحاة في الغالب من أبي عمران الفاسي (إدريس ١٩٥٣: ١٣٥؛ هنتاتي ١٩٩٢: ٣٠٢). وعلىٰ أي حال، يرجع الفضل في تقديم علم الاعتقادات في المغرب الأقصىٰ -وهي المملكة المغربية في أيامنا

هذه- إلىٰ آراء أبي بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي (ت. ٤٨٩/١٠٩٥) (المقَّري، أزهار، ٣: ١٦١؛ دندش b١٩٨٨: ١٤٣؛ أشيكار ١٩٩٨: f.١٣)، كما يرجع الفضل في تدعيم الأشعرية فيها لاحقًا -مع ظهور فاس بوصفها قطب رحىٰ الدراسات الكلامية بقيادة أبي عمرو عثمان بن عبد الله السلالُقي/السلالُجي (توفي نحو ٥٨٠/١١٨٤)- إلىٰ الأندلسي، أبي الحسن علي بن محمد بن خُليد اللخمي الإشبيلي (ت. ٥٦٧/١١٧١) (سيرانو ٢٠٠٣: ٥٠٣، ٥١٣، ٥١٤).

ومهما يكن من شيء، فقد تجلىٰ تأييد المرابطين للأشعرية في طائفة من المبادرات، أولها الاعتراف العام بالمذهب، وقد اتُّخذ في تحقيق ذلك إجراء يشبه -علىٰ نحو كبير- ما صنعه من قبل الأمير الزيري في إفريقية، فإنه لم يحمل رعيته حملًا بمرسوم رسمي علىٰ اعتناق آراء الأشعرية، ولكنه أرسل -هو أو بعض رجاله- يستفتي ابن رشد الجد (ت. ٥٢٠/١١٢٦) -أجلّ علماء ذلك العصر- عن أئمة الأشعرية، وعمن أبىٰ انتهاج طريقهم، وأساء الاعتقاد فيهم، وكانت نغمة السؤال (الاستفتاء) ترهص بالجواب (الفتوىٰ)، وهو أن هؤلاء **أئمة خير وهدىٰ . . . ، وأنهم -بمعرفتهم بأصول الديانات- العلماءُ علىٰ الحقيقة لعلمهم بالله ﷻ، وما يجب له، وما يجوز عليه، وما ينتفي عنه؛** ولذلك كانوا مقدَّمين علىٰ الفقهاء؛ **إذ لا تعلم الفروع إلا بعد معرفة الأصول.** والحق أن العلم بأصول الدين وأصول الفقه أساسيٌ لفهم الأدلة النقلية والعقلية التي يقوم عليها الإيمان الصحيح، وكذلك لإيضاح المشكلات، وحل الشبهات، والرد علىٰ أهل الزيغ والضلالات. والحاصل أنه **لا يعتقد أنهم [أئمة الأشاعرة] علىٰ ضلالة وجهالة إلا غبي جاهل . . . ، ولا يسبهم وينسب إليه خلاف ما هم عليه إلا فاسق.** فينبغي أن يُبصَّر الجاهل، ويؤدَّب الفاسق، ويُستتاب المبتدع الزائغ عن الحق، فإن تاب وإلا ضُرب حتىٰ يتوب (ابن رشد، الفتاوىٰ، ٢: ٨٠٢-٥، ٩٤٣-٥ و f.١٠٦٠؛ دندش a١٩٨٨: ٣٦٣، أورڤوي ١٩٩٨: ٢٧-٩؛ أشيكار ١٩٩٨: ١٥-١٦؛ سيرانو Serrano ٢٠٠٣: ٤٦٧-٧٥؛ وقارن لاجارديـر Lagardere ١٩٩٤).

وكان من ثمرة ذلك أن ترقت دراسة أصول الدين والفقه جميعًا، وعلت مكانة المشتغلين بهما عند الحكام، وتمكن مَن جمع بين الفقه المالكي والكلام الأشعري من شغل الوظائف العامة المناسبة، كالقضاء، ومن إصدار الفتاوىٰ في المسائل السياسية العليا. ومن أبرز الشخصيات في هذا الصدد: ابن رشد الجد، وعياض بن موسىٰ، وأبو بكر ابن العربي.

وقد تركز ترويج المرابطين للمذهب الأشعري -من الناحية المذهبية- علىٰ استئصال مذهب المجسمة -الذي هو شرُّ مذهبٍ أفضت إليه النزعةُ الظاهرية- وعلىٰ استئصال نقيضه في آن؛ أعني التفسير الباطني للنصوص المقدسة، فبزغت الأشعرية وسطًا مثاليًّا بين الطرفين، وصنف في الرد علىٰ المجسمة والباطنية جميعًا ابنُ السِّيد البَطَلْيوسي (ت. ٥٢١/١١٢٧)، وأبو بكر ابن العربي (سيرانو ٢٠٠٢؛ a٢٠٠٥؛ القادم). فأما ابن السيد فكان -خلافًا لابن العربي- مستقلًا عن المرابطين، وعن المؤسسة المالكية. وأما ابن العربي فيمثل ذروة المذهب الأشعري في الأندلس، وكان قد أخذ مباشرةً عن الغزالي (جريفيل ٢٠٠٩: ٦٢-٧١)، وحمل كتبه إلىٰ موطنه، مسهمًا في تمثل فكر الإمام العظيم عن طريق أتباعه الكثيرين (أورڤوي ١٩٨٣: ١٤٤، ١٩٦، ١٩٨-٢٠١؛ لوتشيني Lucini ١٩٩٥)، فأدىٰ ذلك إلىٰ تدعيم الكلام، والأفلاطونية المحدثة، والمنطق في تلك البلاد، وجاز أن يُعزىٰ إلىٰ ابن العربي فضل إتمام ما بدأه الباجي.

وقد أفضت الإجراءات المتخذة من قِبَل المرابطين ومن قبل علمائهم لتطهير العقل المؤمن العام من نزعة التجسيم (corporealism) ومن تفسيرات الباطنية الغالية إلىٰ ظهور طائفة من العقائد الجديدة، أشهرها «عقيدة» القاضي عياض (ڤنسينك Wensinck ١٩٣٢: ٢٢٧-٩، ٢٧٤). ولم يكن المقصود الأساسي لهذه العقائد -بشهادة ابن العربي- الحنابلة، ولا المعتزلة، ولا الباطنية. فقد كان التهديد الذي تريد أن تتوقاه يكمن في صفوف المالكية حيث عاثت النزعة الظاهرية الكلامية فيها فسادًا، علىٰ نحو ما بدا في الفصل الأول من «**رسالة**» ابن أبي زيد القيرواني، الذي جنح كثيرًا إلىٰ التجسيم، ليظل هو معتقد المالكية الأول (سيرانو a٢٠٠٥: ٨٣١-٣).

ولذلك أحرز الكلام في هذه الحقبة تقدمًا كبيرًا، وكذلك الفلسفة والتصوف، وذلك بفضل تبني المنطق الأرسطي وشيء كثير من ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة (أورڤوي ١٩٧٤: ١٦٧-٧٠) التي كان الغزالي قد اقتبسها من ابن سينا ومن غيره من المفكرين ليقاتلهم علىٰ أرضهم (وات ١٩٦٠). وفي عقيدة القاضي عياض مثال كاشف في هذا الصدد، مع مقدمة المقولات المنطقية في الواجب والمستحيل (ڤينسينك ١٩٣٢: ٢٢٧-٩). ومع ذلك، لم يبلغ الفلاسفة القليلون المعروفون أو أنصار الفلسفة (كابن السيد البطليوسي وابن باجه) -في عصر المرابطين- المكانة العلية التي كانت لمتكلمي المالكية، اللهم إلا مالك بن وهيب (ولد بإشبيلية سنة ٤٥٣/١٠٦١، وتوفي بمرَّاكش سنة ٥٢٥/١١٣٠)، ولكن التأثير الذي استطاع أن يمارسه مع علي بن يوسف بن تاشفين أفضىٰ إلىٰ تقليل اهتمامه -إن لم يكن إزالته- بعلوم الأوائل (سيرانو وفوركادا Forcada ٢٠٠٧).

وفيما يتعلق بتداول كتب الغزالي وانتشار التصوف، لم يكن وجود طبقة عليا من المؤمنين (وهم المتقون) الذين تجري علىٰ أيديهم الكرامات مما يبعث كبير قلق عند المرابطين الأشاعرة (البرزلي، فتاوىٰ، ٦: f.٢٢٤)، وإن كانت هذه القضية قد بقيت موضع خلاف. ومع ذلك، كان للخلاف الذي دار حول العلاقة بين الإيقان بوجود الله، الذي يؤدي إلىٰ كمال الإيمان من جهة، والأعمال من جهة أخرىٰ (أي ما إذا كانت الأفعال السيئة والمعاصي تخلع وصف الإيمان عن مقترفها حتىٰ تلحقه بالكفار) نتائج شديدة الخطورة، كحرق كتب الغزالي علانيةً علىٰ سبيل المثال. وقد حاول ابن رشد الجد أن يحل هذا الإشكال بما ذهب إليه من (١) أن اليقين بوجود الله هو الذي يبلغ بالإيمان الكمال[1]، ويمكن تحصيل هذا اليقين دون استدلال، وإن كان إيمان صاحب الاستدلال أفضل من إيمان من

---

(١) نقلنا كلام الكاتب حرفيًّا، ثم رجعنا إلىٰ المقدمات في المواضع التي سيذكرها لاحقًا، فرأينا أقرب كلام لابن رشد إلىٰ ما جاء ههنا -وإن لم يكن يوافقه تمام الموافقة في المعنىٰ- هو هذا: «ولا يصح شيء من العبادات إلا بعد الإقرار بالمعبود والتصديق به. فأول الواجبات الإيمان بالله تعالىٰ وبوحدانيته وبما هو عليه من صفات ذاته وأفعاله» (المقدمات، ١: ٥٢). (المترجم)

كان عريًا عنه[1]. وقد أنكر تفضيل صاحب العبادة علىٰ طالب العلم، أو العكس مطلقًا؛ لأن القول في ذلك رهين بحال كل واحد علىٰ حِدَتِه، وبمقصوده مما هو آخذ فيه ومقبل عليه (ابن رشد، المقدمات، ١:٥١، ٥٤-٥٧، وخاصةً ٥٦-٥٧)[2]. وفي ذلك الوقت كان الغزالي ينشر الاعتقاد بأن مصدر اليقين ليس هو العقل، ولكن الكشف الإلهي (divine illumination)، وأن الطهارة الروحية اللازمة لتلقي هذا الكشف لا تُدرَك إلا بالعمل، ولا سيما نوافل العبادات، لا بالنظر الفكري (سيرانو ٢٠٠٦: f.١٥٠). ولما كانت المكانة التي يتبوأها المسلم من حيث المرجعية الدينية إنما تُناط بدرجته في العلم بالله، كان القول بتفضيل العمل علىٰ العلم النظري مدعاة لخصوم هذه المعرفة -وهم «غلاة الصوفية»- أن يدعوا -فيما يقول أبو بكر ابن العربي والقاضي عياض- أفضليتهم علىٰ علماء الشرع. بل ذكر بعض الفقهاء أن القائلين بتفضيل العبادة علىٰ العلم يزعمون أن النبوة تُنال بالتطهر الروحي، وهذا يعني القول بأنها تُكتسب بنوافل الخيرات، ويعني التساؤل عن أفضلية محمد ﷺ وعن مقامه الخاص من حيث كونه خاتم النبيين (سيرانو ٢٠٠٦: f.١٥٠؛ ٢٠٠٩: ٤١٤، ٤٢٨).

وقد حملت الظروف السياسية آنذاك في الأندلس والمغرب العلماء المذكورين آنفًا وآخرين علىٰ الاسترابة في أمر النُّسَّاك الذين وصفوا أنفسهم -

(١) حكىٰ ابن رشد قول من قال: الإيمان يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصانها، ثم جعل يشرحه حتىٰ انتهىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: «وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانًا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا وهم يستبشرون» (التوبة: ١٤٢)، ثم قال تعليقًا: «فالإيمان يتفاضل في زيادة اليقين والقوة فيه والعلم به والبعد من الدخول في الشك عليه فيه. فكلما قوي اليقين بالله والعلم به لمن عرفه كان أبعد من طرو الشكوك عليه، فليس من آمن بالله ولم يعرفه بالاستدلال عليه كمن عرفه به، ولا من عرفه بوجه واحد من وجوه الأدلة كمن عرفه من وجوه كثيرة» (المقدمات، ١: ٥٦). (المترجم)

(٢) لعل الكاتب يشير إلىٰ ما قاله ابن رشد في الجمع بين ما روي عن مالك ﷺ من تفضيله الصلاة علىٰ مذاكرة الفقه مرة، وتفضيله المذاكرة علىٰ الصلاة مرة أخرىٰ. قال: «وليس ذلك عندي اختلافًا في قوله، ومعناه أن طلب العلم أفضل من الصلاة لمن ترجىٰ إمامته، والصلاة أفضل من طلب العلم لمن لا ترجىٰ إمامته إذا كان عنده منه ما يلزمه في خاصة نفسه من صفة وضوئه وصلاته وصيامه» (المقدمات، ١: ٥١). (المترجم)

مستفيدين من كتاب «**الإحياء**»- بأنهم صوفية، أو ادعوا أنهم من أولياء الله، . . . . (كورنيل ١٩٨٧ : ٧٢، ٨٢)، مما أسخط عليهم المرابطين جدًّا، وثارت المخاوف، فكان السَّجن والقتل، أو كلاهما، لطوائف من الصوفية، منهم: ابن العَرِيف، وابن بَرَّجان، وأبو بكر المَيورقي (فيرو ١٩٩٩ : ١٨٤-٩٤)، غير أن أحدًا من هؤلاء لم يكن ينوي الخروج علىٰ المرابطين. وعندما تجسد الخطر الحقيقي في ثورة ابن قسي -إمام الحركة الصوفية التي سيطرت علىٰ غرب الأندلس- وفي دعوة ابن تومرت إلىٰ ضرورة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كان المرابطون قد ضعفت شوكتهم، فلم يستطيعوا مجابهتهم. وقد أغفل علي بن يوسف نصيحة وزرائه بسجن ابن تومرت أو قتله، واكتفىٰ بنفيه من مرَّاكش، ثم ندم علىٰ ذلك، ولات ساعة مندم. ذلك أن آراء ابن تومرت قد استحالت في حِضن جبال الأطلس الكبير معارضة سياسية ضارية، وادعىٰ أنه هو المهدي المعصوم، الذي أوتي معرفة بالله (البيذق، أخبار، ٢٧-٨). وذهبت محاولة علي بن يوسف في تخفيف وطأة الإيديولوجية الموحدية بادعاء الولاية لنفسه أيضًا أدراجَ الرياح (بينا وفيجا Pena and Vega ٢٠٠٦؛ فيرو ٢٠٠٧ : ١٠٤-٩). وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي كانت معظم أراضي إمبراطورية المرابطين قد سقطت في أيدي أتباع ابن تومرت وقائد حركته الجديد: عبد المؤمن.

من أجل ذلك يبدو مستساغًا توصيف كراهية علماء المغرب المسلمين لـ«**الإحياء**» بأنها كانت صراعًا بين الفقهاء المتكلمين الموالين للمرابطين من جهة، والصوفية المحدِّثين الموالين للغزالي من جهة أخرىٰ. ومع ذلك، عارض بعض الأصوليين المشهورين -كالقاضي ابن ورد (ت. ٥٤٠/١١٤٦)- إحراق كتب الغزالي الذي أمر به علي بن يوسف وولده تاشفين، وأيَّد الفتوىٰ التي نصت علىٰ وجوب عقوبة من أمر بإحراق كتاب الإحياء خاصة (ابن الأبار، التكملة، تحقيق الهراس، ٢ : ١٨٢ رقم ٤٥٥[١]؛ إدريس ١٩٦٢ : ii. ٧٣٢؛ سيرانو ٢٠٠٦،

(١) راجعنا هذا الموطن من كتاب «التكملة» في نسخة مصورة عن الطبعة المذكورة (طبعة دار الفكر ببيروت)، فلم نجد شيئًا مما ذكره الكاتب، بل إن الفقرة رقم ٤٥٥ ليست في ص ١٨٢ من الجزء الثاني، وإنما هي في ص ١٧٧، وليس فيها شيء مما ههنا .(المترجم)

f.١٣٧؛ الشريف في: ابن ورد، أجوبة، ٢٦-٢٨ من المقدمة). وثمة معارض آخر للغزالي في عصر المرابطين، هو أبو عبد الله محمد بن خلف بن موسىٰ الأنصاري (من إلبيرة)، كان مالكيًا صاحب حديث، ومتكلمًا أشعريًّا ذا ميل إلىٰ التصوف (أورڤوي ١٩٩٣)، غير أنه لم يكن قلقًا بشأن الآثار السياسية للآراء التي حاول الرد عليها. ومهما يكن من شيء، فقد كانت الخصومة المالكية -الأشعرية لكتاب «**الإحياء**» للغزالي حقيقةً عرف ابن تومرت وأتباعه كيف يستغلونها لمصلحتهم (أكاسوي Akasoy ٢٠١٢: ٣٣-٥).

(٣)
المذهب الأشعري في عصر الموحدين

يرىٰ د. أورڤوي أن علم الكلام فقد -في إبان عصر الموحدين- صلته القديمة بعلوم القرآن، وقصر علاقته علىٰ أصول الفقه واللغة العربية. وفي رأيه أن السبب في ذلك تزايد الحاجة إلىٰ المشاركة في مجادلة النصارىٰ التي كانت تدور عادة حول المصطلحات (أورڤوي ١٩٩٠: ١٦٥)، ولعله كان كذلك استجابة لديناميكية داخلية، نظرًا لاعتماد التفسيرات [الاجتهادات] الفقهية الشديد علىٰ إتقان العربية.

وهناك إجماع واسع بين دارسي ابن تومرت من المحدثين -مثل أ. بيل (A. Bel)، ر. باسيت (R. Basset)، هـ. ر. إدريس، و. م. وات (W. M. Watt)، ود. أورڤوي- علىٰ اعتباره مفكرًا أشعريًّا، كما ذهب إلىٰ ذلك بعض المؤرخين المسلمين في فترة ما قبل العصر الحديث، مثل ابن أبي زرع والسبكي (أورڤوي ١٩٧٤: ١٩). والواقع أنه كان قد أخذ عن متكلمي الأشاعرة، كأبي بكر الشاشي، ومبارك ابن عبد الجبار، في أثناء إقامته في الشرق (كورنيل ١٩٨٧: ٧٤). ومع ذلك، ذهب ابن خلدونَ إلىٰ أن ابن تومرت وقف موقفًا وسطًا بين الأشعرية والشيعة، بينما ذهب ابن تيمية إلىٰ أن مذهبه مزج بين الفلسفة والباطنية (لاؤوست Laoust ١٩٦٠؛ أورڤوي ١٩٧٤: ١٩).

وقد جذب مذهب ابن تومرت الكلامي[1] أنظار طائفة من العلماء الذين حاولوا دراسة تعقيداته وتناقضاته الداخلية[2] من وجهات نظر شتىٰ (كريسيية Cressier، فيرو، مولينا Molina ٢٠٠٥). ويرىٰ د. أورڤوي أنه علىٰ الرغم من أن المذهب الكلامي الموحدي مشيج من عناصر متباينة (فابن تومرت من بربر مصمودة، في وسط خارجي إباضي، وقد قام برحلات علمية إلىٰ الأندلس وإلىٰ الشرق، مع ملكاته العقلية الخاصة)، فإنه ينطوي علىٰ راديكالية وجِدَّة وتماسك داخلي مع التكثيف الشديد، مما يدل علىٰ عقل كبير. ومن الممكن تفسير تناقضاته الظاهرة بالطابع الثلاثي -أي الإيديولوجية الدينية، والإصلاح الاجتماعي، والحكومة- لحركةٍ مهما بدت متطرفة في بعض الأحيان، فإنها لم تكن بِدعًا في اللجوء إلىٰ العنف لبسط سلطانها (أورڤوي ١٩٧٤: ٢٠، ٣٠). وأكد ڤ. كورنيل علىٰ أن كتابات ابن تومرت وأقواله يصل الأسبابَ بينها «واجب أخلاقي للعمل مفروضٌ علىٰ كل مؤمن»، وفيه: (أ) أنه ينبغي أن يتقدم العملَ علم بالأصول الأساسية للإسلام في العقيدة والفقه (أي بالقرآن، والأحاديث الصحيحة، وإجماع الصحابة)، و(ب) وهذا العلم واجب علىٰ كل عاقل، سواء أكان من العلماء أم من عامة المسلمين (كورنيل ١٩٨٧؛ أورڤوي ١٩٧٤: ٢٧، ٣٠؛ ٢٠٠٣). وقد تجسدت هذه الأفكار في الدعوة إلىٰ العمل بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالعصيان، بل عدم أداء الواجب أو المراوغة في ذلك كفر (كورنيل ١٩٨٧). ويرىٰ إف. جريفيل أن آراء ابن تومرت تأثرت بالجويني والغزالي، ولا سيما في الخلق الإلهي والقدر، وليس بلازم أن يكون ذلك ناشئًا عن لقاء كان بينهم، بل يمكن أن يكون ثمرة للأفكار الكلامية التي كانت تُدرَّس

---

(١) منصوص عليه في الكتاب -المنسوب إلىٰ ابن تومرت- المسمىٰ بـ«أعز ما يطلب»، وفيه بحوث أخرىٰ سوىٰ ما في «المرشدة»، التي تضمنت «مرشدتين روحيتين»، وعقيدة. وتمثل هذه النصوص الأخيرة جوهر الكلام الموحدي.

(٢) من أمثلة ذلك تأييد الغزالي بوصفه مفكرًا صوفيًا ومتكلمًا أشعريًا مع تأييد الفلاسفة في الوقت نفسه، ونفي الصفات الإلهية في «المرشدة» وإثباتها في «العقيدة»، وإيجاب استعمال العقل علىٰ كل مكلف لفهم أدلة العقيدة، مع فرض الإيمان بعقيدة ابن تومرت خاصة.

في المدرسة النظامية في إبان تردد ابن تومرت عليها للأخذ عن علمائها (جريفيل ٢٠٠٩: ٧٧-٨١).

ومما ينبغي أن يؤخذ في الحسبان أيضًا عند دراسة الإيديولوجية الموحدية هذا التمثل المتدرج للأفكار والاتجاهات المختلفة التي خَبَرَهَا ابن تومرت وخلفاؤه، والحاجة إلىٰ استيعاب أنماط من الناس والسياقات متباينة (كالأميين والقارئين من المسلمين، والأندلسيين والمغاربة، والعرب والبربر، إلخ). (أورڤوي ١٩٧٤: ١٢-١٤؛ ٢٠٠٥؛ فيرو ٢٠٠٣)، وتعكس المرشدة الثانية -علىٰ سبيل المثال- إقرارًا حاسمًا بأن العامة -علىٰ الرغم من أهليتهم الكاملة، وما نشأ عن ذلك من كونهم مسؤولين (مكلفين)- عاجزون عن فهم دقائق الكلام الموحدي؛ ولذلك لا يجب عليهم إلا استظهار العقيدة الموحدية البسيطة (أورڤوي ١٩٧٤: ٣١).

ومهما يكن من شيء، فما عاد يمكن بحال أن يُنظر إلىٰ مذهب الموحدين الكلامي بوصفه محاولة «لسد فجوة الزراية المزعومة بعقائد المرابطين» (أورڤوي ١٩٧٤: ٢٢)؛ فإن معرفتنا الحالية بنشاط العلماء الأشاعرة في إبان عصر المرابطين تدعونا إلىٰ إعادة النظر إلىٰ هذا المذهب -علىٰ الرغم من راديكاليته وثباته علىٰ برنامج محدد سلفًا للإصلاح الروحي والاجتماعي والسياسي- بوصفه في الأساس محاولةً للتبريز علىٰ سلفه القريب. ومع ذلك، كان الحط علىٰ الأشعرية المرابطية وإيجاد بديل معقول دون الخروج علىٰ إطار المشروعية للمذهب الأشعري يمثل تحديًا كبيرًا، حتىٰ لأوفر العقول حظًّا من الموهبة، واقتضىٰ إنجاح هذه المحاولة كثيرًا من التحايل، فخضعت السياسة الدينية للمرابطين لعملية دقيقة من التحايل [التلاعب] بدا المرابطون في خلالها حكامًا متخلفين حضاريًّا [ظلاميين]، يذمون الكلام والمشتغلين به، ويوعدونهم بالعقوبة.

وليس من شك في أن الطابع الراديكالي لبعض أفكاره (أو بالأحرىٰ لتنفيذها إياها) -كإلغائه الذمة الذي استتبع إجبار رعاياه من النصارىٰ واليهود علىٰ

الإسلام أو يُقتلون (بينيسون وجاليجو Bennison and Gallego ٢٠١٠)[١]، وتكفير كل من لم يعتنق عقيدة الموحدين- يورد إشكالًا علىٰ نسبة ابن تومرت إلىٰ الأشعرية. ومع ذلك، يشهد سؤال موجه إلىٰ ابن رشد الجد (ابن رشد، فتاوىٰ، ٢: ٩٦٦-٧٢) علىٰ [وجود] جماعة يعزون أنفسهم إلىٰ الأشعرية، ويرون أن الإيمان لا يكمل إلا بمعرفة أصول الدين وأصول الفقه[٢]، وهو ما يحملنا علىٰ الاعتقاد بأن المعنيَّ بهذه الجماعة -وهي لا تفرق بين عالم وعامي في وجوب العلم- ابنُ تومرت وأتباعه. وقد أنكر ابن رشد بشدة نسبة هذا الرأي إلىٰ مذهب الأشعرية[٣]، وهو محق فيما يتعلق «بالتيار» العام في المذهب (فرانك b٢٠٠٨: ١٦-١٧)[٤]، وإن كان ذلك لا ينفي نسبة هذا الرأي جملة عنه (البرزلي، فتاوىٰ، ٦: ٢١٣؛ فرانك a٢٠٠٨). وفي فتوىٰ ابن رشد أيضًا تفرقة بين العالم والعامي: فلا ينبغي أن يتعرض لدراسة أدلة المتكلمين في أصول الدين **إلا من شدا في الطلب، وكان له حظٌّ وافر من الفهم**، أما العامة [والمبتدئون] فيجب أن يُنهوْا عن ذلك، وعن مطالعة مذاهب المتكلمين، وإلا عوقبوا. ثم لم يفته أن يثني

---

(١) لقد أصبح الخطاب الفقهي المتعلق بغير المسلمين أكثر حذرًا -في عصر المرابطين- فيما يتصل بالاختلاط الطائفي ونتائجه، وبالتعايش بين الأديان (religious syncretism)، كما أن طرد مسيحيي الأندلس إلىٰ المغرب إنما كان بسبب ما قدموه من دعم مزعوم لمهاجمي الأراضي الإسلامية من المسيحيين. ومع ذلك، وُصف هذا الإجراء بأنه الرد الرسمي علىٰ انتهاك النصارىٰ المزعوم لعهد الذمة، لا أنه إلغاء شامل لحق النصارىٰ واليهود في العيش علىٰ أراضي إمبراطورية المرابطين.

(٢) هذا وهم من الكاتب فيما يتعلق بأصول الفقه؛ لأن السؤال في «فتاوىٰ ابن رشد» إنما كان عن علم الأصول عامة، ودلَّ الجواب علىٰ أن المراد أصول الدين فحسب، ولا ذكر فيه لأصول الفقه أصلًا. (المترجم)

(٣) ذكر ابن رشد في «المقدمات» (١: ٤٣) أن طلب العلم والتفقه في الدين من فروض الكفايات كالجهاد، ثم ذكر بعد ذلك (١: f.٥٧) -اتباعًا لأبي الوليد الباجي- أن المعرفة ليست من شروط صحة الإيمان، وأنه يمكن تحصيله بالتقليد.

أقول: ينبغي التنبيه علىٰ أن الحديث في الموضع الأول المشار إليه في «المقدمات» إنما كان عن تحصيل علم الفقه والاشتغال بذلك، ولا تعلق له بالعقائد أصلًا، ولا أدري ما الذي حمل الكاتب علىٰ إيراده في هذا السياق؟! (المترجم)

(٤) علىٰ الرغم من أن السنوسي ذكر في «العقيدة الصغرىٰ» أنه رأي مرجوح. انظر: كيني Kenny ١٩٧٠، الفصل ٣ *(The Theology of al-Sanusi)*. وجدير بالذكر أن للسنوسي شرحًا علىٰ «مرشدة» ابن تومرت.

[علىٰ متكلمي الأشاعرة]، كما فعل في مواضع أخرىٰ (انظر: ابن رشد، فتاوىٰ، ٢: ٨٠٢-٥، ٩٤٣-٥ و١٠٦٠.f وغيرها). وأغلب الظن أن هذه الأقوال وغيرها مما هو من قبيلها (ابن رشد، البيان، ١٦: f.٣٦٩؛ محمد بن عياض، تعريف، ٤) قد انتزعها دعاة الموحدين (٥٢٥) من سياقاتها ليقدموا المرابطين في صورة المعادين لعلم الكلام وللتفسير العقلاني للشريعة (المراكشي، المعجِب، ١٢٢-٤)، ويتأكد ذلك بخصومتهم للغزالي (أورڤوي ١٩٩٣: f.١١٤؛ سيرانو ٢٠٠٣: ٤٦٥-٨) من جهة، وبامتناعهم عن فرض عقيدة غير حرفية [تأويلية] علىٰ العامة من جهة أخرىٰ، فيكون الحاصل أن حكام المرابطين متهمون بالتجسيم؛ إذ أسهموا -بإهمالهم- في نشر عقائد مستبشعة في أنحاء دولتهم.

وقد عمد المذهب الموحدي إلىٰ تقديم نفسه بوصفه امتدادًا لجهود الغزالي في إحياء علوم الدين، وفي تعزيز المكانة العقدية للمعرفة الصحيحة بوصفها المصدر الرئيس للإيمان ولتطبيق الشرع الشريف. ولا شك أن إنشاء علاقة بالغزالي -وهي التي انتسجت خيوطها حول قصة لقائه بابن تومرت في إبان إقامته بالشرق- ترجع إلىٰ إعجاب صادق. وقد أتاحت مكانة الغزالي السامية في مقابل حظر المرابطين كتبَه فرصة أخرىٰ للموحدين لتأكيد مفارقتهم «للأشعرية المرابطية». وكان الغزالي كذلك معدودًا آنذاك من علماء أصول الفقه (سيرانو ٢٠٠٣: ٤٨٢)، وآية ذلك اختصار ابن رشد «**للمستصفىٰ**» (مختصر المستصفىٰ). ومما لاحظه ف. كورنيل أنه علىٰ الرغم من أن مفهوم ابن تومرت للمعرفة ليس ميتافيزيقيًّا، وإنما يرتكز علىٰ قواعد أصولية معينة تُستخدم في استنباط الأحكام الفقهية، فإن ظهور الموحدين كان مدعاة للقبول العام لعلم التصوف علىٰ نحو ما وضعه الغزالي (فرحات Ferhat ٢٠٠٥: ١٠٧٦). والحق أن خلفاء الموحدين حاولوا ضم الصوفية إما انتصارًا لهم، وإما تحييدًا لتأثيرهم (فرحات ٢٠٠٥: ١٠٧٥) وتشهد كتب التراجم لتلك الحقبة علىٰ تلاقي التصوف والمذهب الأشعري (سيرانو ٢٠١١) استجابةً للاتجاه العام الذي شاع قبل ذلك في أماكن أخرىٰ (شحادة ٢٠٠٧: ٢٨١)، وتمحور -في المغرب الإسلامي- حول شخصية أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السَّنوسي (توفي بتلمسان ٨٩٥/ ١٤٩٠)، الذي جمع إلىٰ العلم بالقرآن والحديث العلمَ بالعربية والفقه والحساب

وأصول الدين، مع جنوح إلىٰ التقشف والزهادة، وأوتي كذلك المعرفة بتأويل الأحاديث [تفسير الأحلام]، فأكسبه كل ذلك شهرة في علوم التصوف. وليس من شك في أن كثرة تلامذته وما صنفه من سلسلة العقائد[1] التي تخاطب طبقات متباينة من [ذوي] البصيرة الكلامية، قد أسهمت في اتساع تأثير فكره واستمراره حتىٰ بلغ الغرب الأفريقي، كما يبين ذلك المنهج الدراسي لبعض العلماء، كأحمد بابا التنبكتي (بنشنب Bencheneb ١٩٩٧؛ حجي ١٩٧٧-٨: i. ١٤٣). وثمة أشكال أخرىٰ للجمع تمت في ظل الحكم الموحدي، كالظاهرية والأشعرية، كما يدل عليه نموذج أبي محمد عبد الله بن سليمان بن حوط الله (ولد في ٥٤٨/ ١١٥٣، وتوفي في٦١٢/ ١٢١٥) (أورفوي ١٩٧٢: ١٢٨).

وقد شاكل تأييد التصوف تأييد الفلسفة والمشتغلين بها في أن كليهما لم يكن ظاهرًا في برنامج المذهب الموحدي؛ وذلك أن ابن تومرت كان -كما يقول ف. كورنيل- صاحب منهج (systematizer)، لا صاحب نظرية (theorist)، يصرف عنايته إلىٰ «البحث عن علم من اليقين الفقهي [القانوني]، لا الفلسفي» (كورنيل ١٩٨٧: ٩٢). وقد أنكرت سارة سترومزا فكرة التقارب الكلي بين الفلاسفة الأندلسيين والنظام الموحدي (سترومزا ٢٠٠٥). علىٰ أن اتصال ابن تومرت بآراء الغزالي -ذلك العالم الذي حاول أن يكيِّف الفلسفة الأرسطية السيناوية علىٰ وفق الخطاب الكلامي السني- وكذلك انشغاله بطبيعة العلم، وتساؤله عن كيفية اكتساب المرء معرفة معينة، ومسعاه الشامل في وضع أساس عقلاني للإيمان، كلُّ ذلك أسهم في إنشاء سيناريو تُجاور فيه الفلسفةُ الكلام، وتبلغ مرتبة من التطور غير مسبوقة، علىٰ الرغم من اتهام الغزالي الفلاسفةَ بالكفر في كتابه «**تهافت الفلاسفة**» لقولهم بثلاث مسائل تخالف -في رأيه- ما أجمع عليه المسلمون[2] (كورنيل ١٩٨٧: ٩٢؛ أورفوي ٢٠٠٣: f.٧٤٢؛ سترومزا ٢٠٠٥: ١١٤٣).

---

(١) أي: شرح الكبرىٰ، وشرح الوسطىٰ، وشرح الصغرىٰ، وشرح صغرىٰ الصغرىٰ. وكلها شروح للسنوسي نفسه علىٰ عقائده، كانت تُدرّس جميعًا.

(٢) وهي قولهم بقدم العلم، وعدم علم الله بالجزئيات، وبأن النفوس لا ترجع إلىٰ الأجسام بعد الموت. انظر: جريفيل ٢٠٠٩: ٥.

ولا تتضح الأسباب التي من أجلها اضطُهد الفلاسفة اضطهادًا مدبرًا في إبان حكم الخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب المنصور، وقد كان ابن رشد ممن ذاق مرارة هذا الاضطهاد، ولا يبدو أن لرده علىٰ الغزالي مدخلًا في ذلك[1]، وإنما صادفته المشاق حين قرر الرد علىٰ حظر ابن تومرت اعتقاد التجسيم في حق الله؛ لأنه كان مجبورًا علىٰ التراجع (جوفروي Geoffroy ٢٠٠٥: ٨٧٢-٨٢)، ولعلهم تحاشوْا بذلك أن ينال من جوانب أخرىٰ من العقيدة الموحدية (كعصمة الأئمة مثلًا)، التي كانت تسهم في التوطيد السياسي للثورة الموحدية، ولكنها كانت شديدة البعد عن الخصوصية الدينية المحلية بحيث تسود لفترة طويلة (جوفروي ٢٠٠٥: ٨٧٠، ٨٨١؛ فيرو ٢٠٠٨: ٧٩). يقول ابن رشد: **إن من الخطورة أن نوجب علىٰ العامي اعتقاد ما لا يسعه تصوره، وإن كان حقًّا في نفسه. وإذا غاب الحق الذي لا يُدرك إلا بطريق الفلسفة، فإن الأوصاف القرآنية لله، التي اشتملت علىٰ ألفاظ تجسيمية، تمنح المؤمن صورة عن الحق الذي يمكنه أن يعول عليه في تصوره لله بما يناسب كفايته العقلية** (جوفروي ٢٠٠٥: ٨٦٤-٦). ولا يمكن التحقق الآن هنا مما إذا كان لذلك صلة بطرد ابن رشد ونفيه إلىٰ اليسانة (Lucena)، تلك المدينة التي كانت -إلىٰ زمان فتح الموحدين الأندلس- زاخرة باليهود (سيرانو ٢٠١٠: f.٢٢٥). ومع ذلك، إذا أغفلنا قوله بأن الفلسفة هي الطريق الوحيد الموصلة إلىٰ المعرفة الدقيقة بالله، وجدناه يوافق جده في القول بعدم وجوب تعلم العامي أصول الدين والفقه. وفي ضوء هذا، تبدو دعوىٰ يهودية مستترة (crypto-Judaism) تضمنها نفيه إلىٰ اليسانه (سيرانو ٢٠١٠: f.٢٢٥) إنذارًا موجهًا إليه بألا يسرف في الغطرسة والثقة في ملكاته العقلية، وموجهًا كذلك إلىٰ ذكرىٰ أسلافه، إلماحًا إلىٰ أن الأفكار «المغلوطة» يمكن أن تنشأ عن أنساب «مغلوطة»، وفي هذا تبرير مسبَّقٌ لما أمرت به سلطة الموحدين بعدُ من اضطهاد اليهود، وما أبدت من الريبة في إخلاص أولئك الذين اعتنقوا الإسلام عَنوةً.

---

(١) فعل ذلك في ثلاثة من كتبه: «الكشف عن مناهج الأدلة»، و«فصل المقال»، و«تهافت التهافت».

(٤)
تطورات ما بعد عصر الموحدين

تشير دراسة ر. برونشفيج (R. Brunschvig) الكلاسيكية عن إفريقية والمغرب الأوسط في إبان العهد الحفصي إشارة خاطفة فحسب إلىٰ الأشعرية لتؤكد أن دراسة الكلام كانت مقصورة علىٰ نخبة صغيرة جدًّا، وأن مناهج المدارس المحلية كانت تتضمن «**الإرشاد**» للجويني، و«**المستصفىٰ**» للغزالي، وآثار فخر الدين الرازي (برونشفيج ١٩٤٠-٧: ii. ٣٦٥). أما في المغرب الأقصىٰ في عهد السعديين، فذاعت العقائد الأربع للسنوسي، وطائفة من شروح من عقيدتي ابن تومرت والحاجي، و«**كفاية المريد**» للزواوي، و«**محصَّل المقاصد**» لأحمد بن زكري التِّلمساني (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٣) (حجي ١٩٧٧-٨: i. ١٤٣). وتقدم دراسة حجي -زيادةً علىٰ كونها تمثل منطلَقًا مفيدًا للأخذ في دراسة المذهب الأشعري في المغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر (حجي ١٩٧٧-٨، في مواضع شتىٰ)- وثائق علىٰ استمرار النزاع حول حكم إيمان العامي [المقلد]، وحول بعض القضايا الأخرىٰ (حجي ١٩٧٧-٨: i. ٢٨٢-٩٠). وفي الأندلس، أمسىٰ علم الكلام مقصورًا -فيما يقول د. أورفوي- علىٰ الدفاع، وعلىٰ الخوض في مسائل الآخرة (أورفوي ١٩٨٣: ١٨٨).

ومما يميز هذه الفترة قيام ابن خلدون (ت. ٨٠٨/١٤٠٦) بتقييم تطور علم الكلام إلىٰ زمانه (ابن خلدون، ٣: ١٧-٢٣، ٢٥-٥٩)، فهو يرىٰ أن كتاب «**الإرشاد**» للجويني أفضل كتب المذهب الأشعري، وأن استعمال متكلمي الأشاعرة للمنطق أتىٰ بتقنية جدلية جديدة، عُرفت **بطريقة المتأخرين**، وأهم أعلامها الغزالي والرازي (ت. ٦٠٦/١٢٠٩). أما الجويني، فهو ملتقىٰ الطريقتين: طريقة الباقلاني، وطريقة المتأخرين. وقد أفضىٰ تطبيق الطريقة الجديدة علىٰ مقالات الأشعري وشيعته الأولين -ولا سيما الباقلاني- إلىٰ أن

حلت أقوالٌ مستقاةٌ من المناقشات الفلسفية في الطبيعيات والإلهيات محل كثير من آراء المتقدمين. ويرىٰ ابن خلدون أن المنطق قد تجاوز بالأشاعرة رتبة التصدي للمعتزلة والمجسمة إلىٰ الرد علىٰ عتاة المفكرين العقلانيين؛ أعني الفلاسفة. ومع ذلك، أدىٰ الإغراق في هذا -بغية الرد عليهم علىٰ نحو حاسم- إلىٰ الخلط بين الكلام والفلسفة، وسبب ذلك خطأ المتكلمين في تصورهم أن مقصود المجالين واحد. وعلىٰ الرغم من أن ابن خلدون أقر -يقينًا- بأن المنطق يمكن أن يدرس مستقلًا عن الفلسفة، وأن استخدامه بوصفه مجرد مثال أو قاعدة للبرهنة علىٰ صحة دليل مَّا جعل من الممكن التغلب علىٰ بساطة الأشاعرة المتقدمين، وعلىٰ ضعف تقنيتهم الاستدلالية، فإنه أسِف لهذه النزعة التوفيقية التي جنح إليها المتأخرون، فاطّرح طريقتهم، وآثر عليها طريقة الباقلاني والجويني. علىٰ أن إنكار ابن خلدون خلطَ الفلسفة بالكلام لم يكن مجرد مبدأ دان به، بل ربما بعثت عليه المنافسة المعروفة التي كانت بينه وبين ابن عرفة (تونس، ت٨٠٣/١٤٠١) الذي لم يُبدِ نكيرًا -في كتابه «**المختصر الشامل**» في الكلام- علىٰ طريقة المتأخرين[1]، وإنما فضل تعلم أصول الدين، وذكر -مستدلًا بالقرآن ٢: ١٣- أن من الفروض الدينية ألا يقتصر المرء علىٰ مجرد الإيمان، وأن يقوم بالنظر في معتقداته. ووافق البرزلي (ت. ٨٤١/١٤٣٨) شيخه ابن عرفة في الدفاع الشديد عن أصول الدين بوصفه مجالًا علميًّا جوهريًّا في تكوين عالم الدين، ثم لجأ في تعضيد قوله إلىٰ كلام ابن رشد الجد (غراب ١٩٩٢-٦: i. ٤٠٢-٤).

وتتوفر الدواعي في النفس علىٰ اعتداد موقف ابن خلدون ممثلًا لبيئته ولعصره، وعلىٰ موافقة سعد غراب في أطروحته في أن الغلبة كانت للتيار المحافظ بعدما تهاوت أركان نزعة ابن عرفة العقلية (غراب ١٩٩٢-٦: i. ٤٠٣-٦). ومع ذلك، لعلنا نكون أسد نظرًا إذا درسنا العلاقة بين الأشعرية المحافظة والأشعرية العقلانية -في المغرب الإسلامي فيما قبل العصر الحديث- بالتركيز علىٰ بعض الأفكار، كالتوازن بين القوىٰ المادية والرمزية [الروحية]، أو القدرة علىٰ ممارسة تأثير نوعي ودائم، وليس علىٰ التوصيفات

(١) كما اقترح ذلك بعض من قرأ المسودة الأولىٰ لهذا الفصل.

الثنائية والكمية، كالنصر والهزيمة، والشيوع والانحسار. ولا شك في أن سيرة بعض العلماء، كالمغربي أحمد زروق (ت. ١٤٩٣/٨٩٩)، الذي جمع بين التصوف والكلام وآثر أشعرية ما قبل الغزالي (كريم الله ٢٠٠٧٧: ١٠)، قد عضدت موقف ابن خلدون. علىٰ أن السنوسي، أهم شيوخ زروق (كريم الله ٢٠٠٧: f.١٨، ٨٥، ٨٧، ١٠١، f.١٠٨)، قد استحسن المنهج الفكري للمتأخرين، ولجوءهم إلىٰ دليل ابن سينا علىٰ وجود الله، المتضمن في استخدامه هذه الثلاثية «الواجب، والجائز، والمحال» (ڤينسينك ١٩٣٢: ٢٧٤؛ كريم الله ٢٠٠٧: ٨٤-٦، f.١١٠). وقد أسلفنا أن كتب الرازي حُملت لتدريس الكلام في إفريقية في زمن الحفصيين، وتشهد بذلك قائمة كتب أصول الدين التي دَرَسَها ابن عرفة (غراب ١٩٩٢-٦: i. ٢٦٠-٢، ٢٦٦-٧).

وفي الحق أيضًا أن القول بأن الأشعرية الأندلسية بقيت منحسرة في إطار التطور الأول للمذهب غير صحيح. وليس من شك في أن آثار الغزالي الكلامية غير مذكورة في المصادر التي تعرض لانتقال علوم الدين الإسلامية في عصر بني نصر [النصريين]، ولكن ذلك لم يحل دون تمثل آرائه في أصول الدين والفقه من قِبَل بعض العلماء المحليين، كما تدل علىٰ ذلك نظرية الشاطبي في مقاصد الشريعة (جريفيل ٢٠٠٩: ٨١). ومع ذلك، يرد ذكرُ أعمال الجويني[1]، والآمدي، وفخر الدين الرازي علىٰ نحو ثابت في أدب التراجم المتعلق بعصر النصريين، وكذلك أعمال أبي القاسم وأبي إسحاق الإسفراييني، خلافًا لأعمال الأشعريَّيْن «المحافظين»، اتباعًا لتوصيف ابن خلدون: الباقلاني وابن فورك[2].

(١) يذكر د. أورڤوي أنه كان المقدَّم من متكلمي الأشعرية في الأندلس، وإن كان ذلك لا يعني أن آراءه لم تجد من يعارضها ثمة. أما المغاربة، فقدموا الباقلاني (انظر: أورڤوي ١٩٨٣: ١٨٨). وانظر في شهرة «الإرشاد» للجويني في الأندلس والمغرب: شميتكه ٢٠١٣: ٣٨٨ رقم ٦٨.

(٢) لقد استخلصت هذه النتيجة من المواد المتعلقة بالكلام، التي قام بجمعها فريق ملف هاتا HATA file (*History of the Authors and Transmitters of al-Andalus*) = تاريخ مؤلفي الأندلس ورواتها)، وهو مشروع يديره ماريبيل فيرو الذي أتوجه إليه بالشكر أنْ أذن لي بالاطلاع علىٰ الملف مرارًا فيما بين سنتي ٢٠٠٠ و٢٠٠٢. وانظر لمزيد من المعلومات عن ملف هاتا وعن قيمته في إعادة تصور التاريخ الفكري للأندلس: فيرو ١٩٩٨.

وعلاوة علىٰ ذلك، تضمنت قائمة المجالات العلمية التي تُدرَّس في مدرسة غرناطة الفلسفة وغيرها من العلوم العقلية (ڤيجيرا Viguera ٢٠٠٠: ١٦٥). ويُذكر كذلك أن العلماء المغاربة أعادوا تقديم المنطق في الديار المصرية، في مطالع القرن الثاني عشر/الثامن عشر (جريفيل ٢٠٠٩: ٨١). وإذا أغضينا الطرف عن مخاوف ابن خلدون، فإن التداخل بين العلوم الدينية الإسلامية (كالكلام والتصوف مثلًا، أو التصوف والفلسفة، أو الفلسفة والكلام) كان ثمرة طبيعية لتقارب أهداف هذه العلوم أو مناهجها (وينتر Winter ٢٠٠٨: ١٣؛ تايلور Taylor ٢٠١٠؛ مايرMayer ٢٠٠٨) ونُظُمها في الاستجابة بصورة شخصية للشواغل الدينية للمؤمنين (فرانك ٢٠٠٨ b: ٣٥-٧). ومهما يكن من شيء، فإن من أهم النتائج المستخلصة من الصورة التي رسمها ابن خلدون لتاريخ علم الكلام في الإسلام من جانب، ومن تراث السنوسي من جانب آخر، هي أن التمازج بين التصوف والمذهب الأشعري، وظهور «كلام صوفي سني» لم ينتهِ بالتفرقة القديمة بين العمل الصالح والنظر العقلي بوصفهما الأسباب الأساسية الموصلة للمعرفة بالله. علىٰ أنه يبدو جليًّا أنه كان يتعين علىٰ الأشاعرة الصوفية الذين قدموا العمل علىٰ النظر عند تحديدهم طريق الولاية والقرب من الله التسليم بالتفرقة الدقيقة بين «الإيمان الكامل، وهو رتبة يبلغها المرء بالجمع بين حسن الاعتقاد والعمل الصالح، فتقيه مقارفة الآثام كبارًا وصغارًا» والعصمة، التي هي للأنبياء من دون الناس (لوري Lory ١٩٩٧؛ سيرانو ٢٠٠٨: ٢٦٠-٧).

المراجع

Achekar, M. S. (1998). 'Otra vision sobre la vida intelectual en epoca almoravide'. *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos,* seccion Arabe e Islam 47: 1-26.

Akasoy, A. (2012). 'Al-Ghazali, Ramon Llull and Religionswissenschaft'. *Muslim World* 102: 33-59.

(Arab) أعراب، سعيد. (١٩٨٧). **مع القاضي أبي بكر ابن العربي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

Arnaldez, R. (1971). 'Ibn Hazm'. *Encyclopaedia of Islam.* New edn. iii. 790-9.

Arnaldez, R. (1981). *Grammaire et theologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensee musulmane.* Paris: J. Vrin.

Asin Palacios, M. (1927-32). *Abenhazam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas.* 5 vols. Madrid: Revista de Archivos.

(al-Baydhaq) البيذق، أبو بكر بن علي (أخبار). **أخبار المهدي ابن تومرت وبداية دولة الموحدين**. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧١.

Bencheneb, H. (1997). 'Al-Sanusi'. *The Encyclopaedia of Islam.* New edn. ix. 20-2.

Bennison, A. K., and M. A. Gallego (eds.) (2010). *Religious Minorities under the Almohads = Special Issue of Journal of Medieval Iberian Studies* 2/2 (June 2010), 143-292.

Brunschvig, R. (1940-7). *La Berberie orientale sous les Hafsides: des origines a la fin du XVe sie- cle.* 2 vols. Paris: Adrien-Maisonneuve.

(al-Burzuli) البرزلي (فتاوىٰ). **فتاوىٰ البرزلي**. تحقيق محمد الحبيب الهيلة. ٧ مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢.

Cornell, V. (1987). 'Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tumart'. *Studia Islamica* 66: 71-103.

Cressier, P., M. Fierro, and L. Molina (eds.) (2005). *Los Almohades: problemas y perspectivas.* 2 vols. Madrid: CSIC.

(Dandash) دانداش، عصمت (a١٩٨٨). **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين: عصر الطوائف الثاني**. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

(Dandash) دانداش، عصمت (b١٩٨٨). **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقية ٤٣٠-٥١٥هـ/ ١٠٣٨-١١٢١م** =

The Contribution of the Almoravids to the Diffussion of Islam in West Africa.

بيروت: دار الغرب الإسلامي.

(Dandash) دانداش، عصمت (١٩٩١). موقف المرابطين من علم الكلام **والفلسفة**. في: عصمت دندش، أضواء جديدة علىٰ المرابطين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٨٣-٩٩.

Ferhat, H. (2005). 'L'Organisation des soufis et ses limites a l'epoque almohade'. In P. Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas,* ii, 1075-90.

Fierro, M. (1992). 'The Polemic about the karamat al-awliya and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth-Tenth, Fifth-Eleventh Centuries)'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54: 236-49.

Fierro, M. (1994). 'La Religion'. In M. J. Viguera (ed.), *Los reinos de Taifas: Al-Andalus en el siglo* XI. Madrid: Espasa Calpe, 397-496.

Fierro, M. (1998). 'Manuscritos en al-Andalus: el proyecto H.A.T.A (Historia de los Autores y Transmisores Andalusies)'. *Al-Qantara* 19: 473-501.

Fierro, M. (1999). 'Opposition to Sufism in al-Andalus'. In F. De Jong and B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics.* Leiden: Brill, 174-206.

Fierro, M. (n.d.). 'Al-Bayi, Abu l-Walid'. In J. Lirola Delgado and J. M. Puerta Vilchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus: diccionario de autores y obras Andalusies.* Granada: Fundacion El Legado Andalusi, i. 118-23.

Fierro, M. (2003). 'Las genealogias de Abd al-Mumin, primer califa almohade'. Al-Qantara 24: 77-107.

Fierro, M. (2007). 'Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad politica y religiosa en epoca almoravide'. In F. Sabate (ed.), *Balaguer, 1105. Crúlla de civilitzacions. Reunio Cientifica. X Curs d'Estiu Comtat d'Urgell celebrat a Balaguer els dies 13, 14 i 15 de juliol de 2005 sota la direc- cio de Flocel Sabate i Maribel Pedrol,* I. Lerida: Pages editors, 99-120.

Fierro, M. (2008). 'The Almohads (524-1130 /668-1269) and the Hafsids (627- /932 1229-1526)'. In M. Fierro (ed.), *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries. The New Cambridge History of Islam,* vol. ii, part 1. Cambridge: Cambridge University Press, 66-105.

Forneas, J. M. (1977-9). *'Al-Tamhid de al-Baqillani y su transmision en al-Andalus'. Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* 27-8: 433-40.

Forneas, J. M. (1978). 'De la transmision de algunas obras de tendencia asari en al-Andalus'. *Awraq* 1: 4-11.

Frank, R. M. (2008a). 'Knowledge and taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Asharism'. In R. M. Frank, *Classical Islamic Theology: The Asharites. Texts and Studies on the Development and History of Kalam.* Vol. iii, ed. D. Gutas. Aldershot: Ashgate, Part VII.

Frank, R. M. (2008b). 'The Science of kalam'. In R. M. Frank, *Classical Islamic Theology: The Asharites. Texts and Studies on the Development and History of Kalam.* Vol. iii, ed. D. Gutas. Aldershot: Ashgate, Part II.

Geoffroy, M. (2005). 'A propos de l'almohadisme d'Averroes: l'anthropomorphisme (tagsim) dans la seconde version du *Kitab al-Kasf*

an manahig al-adilla'. In P. Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas,* ii. 853-94.

(Ghrab) غراب، سعد (١٩٨٢). **حول إحراق المرابطين إحياء الغزالي**
Actas del IV Coloquio Hispano- Tunecino)Palma de Mallorca, (1979.
مدريد، ١٣٣-٦٣

Ghrab, S. (1992-6). *Ibn Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIe/XIVe siecles.* 2 vols. Tunis: Universite de Tunis I, Faculte des Lettres de la Manouba.

Goldziher, I. (1884). *Die Zahiriten: Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie.* Leipzig: Otto Schulze.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology.* Oxford: Oxford University Press.

(Hajji) حجي، محمد (١٩٧٧-٨). **الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين.** ٢مج. الرباط: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.

(Hintati) هنتاتي، ن. (١٩٩٢). **تطور موقف علماء المالكية بإفريقيا من الخوض في المسائل الكلامية وتبنيهم للعقيدة الأشعرية**
IBLA: Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes 297 :55-322.

(Ibn al-Abbar) ابن الأبار (تكملة). **كتاب التكملة لكتاب الصلة**. تحقيق ف. كودرا .F. Codera ٢ مج. مدريد: روجاس، ١٨٨٦؛ وتحقيق عبد السلام هراس ٤ مج، كازابلانكا: دار المعرفة.

(Ibn Abd al-Barr) ابن عبد البر (جامع). **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله.** القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٩٧٨.

(Ibn al-Arabi) ابن العربي، أبو بكر (عواصم). **كتاب العواصم من القواصم.** تحقيق عمار طالبي. الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٢.

(Ibn Khaldun) ابن خلدون (مقدمة). **مقدمة.** تحقيق م. كاترمير M. Quatremere. باريس: طباعة فيرمان ديدو ,Firmin Didot 1858.

(Ibn Rushd al-Jadd) ابن رشد الجد (بيان). **البيان والتحصيل.** تحقيق محمد حجي. ٢٢ مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩١.

(Ibn Rushd al-Jadd) ابن رشد الجد (فتاوىٰ). **فتاوىٰ ابن رشد الجد**. تحقيق المختار بن طاهر التليلي. ٣مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

(Ibn Rushd al-Jadd) ابن رشد الجد (مقدمات). **المقدمات الممهدات**. تحقيق محمد حجي. ٣ مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

(Ibn Ward) ابن ورد، أبو القاسم أحمد (أجوبة). **أجوبة ابن ورد الأندلسي، نص جديد من فقه النوازل بالغرب الإسلامي**. تحقيق محمد الشريف. الرباط: Top Press, 2008.

Ibn Ward, Abu l-Qasim Ahmad *(Ajwiba). Ajwibat Ibn Ward al-Andalusi, nass jadid min fiqh al-nawazil bi-l-gharb al-islami.* Ed. M. Cherif. Rabat: Top Press, 2008.

Idris, H. R. (1953). 'Essai sur la diffusion de l'Asarisme en Ifriqiya'. *Cahiers de Tunisie* 2/1: 126-40.

Idris, H. R. (1962). *La Berberie orientale sous les zirides: Xe-XIIe siecles.* 2 vols. Paris: Adrien-Maisonneuve.

(Iyad) عياض، بن موسىٰ (إعلام). **الإعلام بحدود قواعد الإسلام**. تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. محمدية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٣.

(Iyad) عياض، بن موسىٰ (ترتيب). **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. ٨ مج. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٦٥-٨٣.

Karimullah, K. (2007). *Ahmad Zarruq and the Asharite School.* MA dissertation, Institute of Islamic Studies, McGill University.

Kenny, J. E. (1970). *Muslim Theology as Presented by Muhammad b. Yusuf al-Sanusi Especially in his* al-Aqida al-Wusta. Ph.D. dissertation, University of Edinburgh.

Lagardere, V. (1994). 'Une theologie dogmatique de la frontiere en al-Andalus aux XI et XII siecles: l'asarisme'. *Anaquel de Estudios Arabes* 5: 71-98.

Laoust, H. (1960). 'Une fetwa d'Ibn Taimiya sur Ibn Tumart'. *Bulletin de l'Institut Fran.ais d'Archeologie Orientale du Caire* 59: 157-84.

Lory, P. (1997). *'Al-Shadhili'. Enclyclopaedia of Islam.* New edn. ix. 179-82.

Lucini, M. M. (1995). 'Discipulos de Abu Bakr Ibn al-Arabi en al-Dayl wa-l-Takmila de al-Marrakusi'. In M. Marin and H. de Felipe (eds.), *Estudios Onomastico-Biograficos de al- Andalus,* vii. Madrid: CSIC, 191-201.

(al-Maqqari al-Tilimsani) المقري التلمساني، أحمد بن محمد (أزهار). **أزهار الرياض في أخبار عياض.** مج ٣. الرباط: صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، ١٩٧٨.

(al-Marrakushi) المراكشي، عبد الواحد (معجب). **المعجب.** تحقيق ر. ب. دوزي R. P. Dozy. أمستردام: Oriental Press، ١٩٦٨.

Marin, M. (1994). 'La actividad intelectual'. In M. J. Viguera (dir.), *Los reinos de Taifas: Al- Andalus en el siglo XI.* Madrid: Espasa Calpe, 497-561.

Mayer, T. (2008). 'Theology and Sufism'. In T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology.* Cambridge: Cambridge University Press, 258-87.

(Muhammad b. Iyad) محمد بن عياض (تعريف). **التعريف بالقاضي عياض.** تحقيق محمد بن شريفة. محمدية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٨٣.

Norris, H. T. (1993). 'Al-Murabitun'. *Encyclopaedia of Islam.* New edn. vii. 583-9.

Pena, S., and M. Vega (2006). 'Rebuilding the Contexts of the Andalusi Epigraphic Legacy: The Friend of God in the Almoravid Numismatic Discourse'. *TRANS: Revista de Traductologia* 10: 73-83.

Rahman, S. (2009). *The Legal and Theological Thought of Ibn Abi Zayd al-Qayrawani.* Ph.D. dissertation, Yale University.

Schmidtke, S. (2003). 'Ibn Hazm's sources on Ash'arism and Mu'tazilism'. In C. Adang, M. Fierro, and S. Schmidtke (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker.* Leiden: Brill, 375-401.

Serrano Ruano, D. (2002). 'Ibn al-Sid al-Batalyawsi (1052/444-1127/521): de los reinos de taifas a la epoca almoravide a traves de la biografia de un ulema polifacetico'. *Al-Qantara* 23: 53-92.

Serrano Ruano, D. (2003). 'Los almoravides y la teologia asari: Contestacion o legitimacion de una disciplina marginal' In C. de la Puente (ed.), *Identidades marginales: Estudios Onomastico Biograficos de al-Andalus*, xiii. Madrid: CSIC, 461-516.

Serrano Ruano, D. (2005a). 'Por que llamaron los almohades antropomorfistas a los almora-vides' In M. Fierro, P. Cressier, and L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas.* Madrid: CSIC /Casa de Velazquez, ii. 815-52.

Serrano Ruano, D. (2005b). 'Ibn al-Sid al-Batalyawsi y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes'. In A. Sidarus and B. Soravia (eds.), *Literatura e cultura no Gharb al-Andalus.* Lisbon: IICT /Hugin, 221-44.

Serrano Ruano, D. (2006). 'Why did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazali Ibn Rushd al-Jadd's fatwa on *awliya' Allah'. Der Islam* 83: 137-56.

Serrano Ruano, D. (2008). 'La teologia dialectica *(kalam)* en el Occidente islamico a traves de la *Muqaddima* y de la biografia de Ibn Jaldun'. In J. L. Garrot Garrot and J. Martos Quesada (eds.), *Miradas Espanolas sobre Ibn Jaldun.* Madrid: Ibersaf Editores, 249-68.

Serrano Ruano, D. (2009). 'Iyad b. Musa'. In J. Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus.* Almeria: Fundacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, vi: 404-34 no. 1479.

Serrano Ruano, D. (2010). 'Explicit Cruelty, Implicit Compassion: Judaism, Forced Conversions and the Genealogy of the Banu Rushd'. *Journal of Medieval Iberian Studies* 2: 217-33.

Serrano Ruano, D. (2011). 'Mutakallimes y sufies del Occidente islamico: variaciones narrativas sobre la confluencia de dos formas emergentes del saber islamico (Ibn al-Abbar, Ibn Abd al-Malik al-Marrakusi e Ibn al-Zubayr)'. In J. P. Monferrer and M. J. Viguera (eds.), *Legendaria*

Medievalia en honor de Concepcion Castillo Castillo. Cordoba: Biblioteca Viva de al-Andalus-Ediciones El Almendro, 81-97.

Serrano Ruano, D. (forthcoming). 'A Matter of Faith, a Matter of Reason: Two Andalusian Refutations against Anthropomorphism'. In M. A. Gallego (ed.), *Rationalism and Sacred Text, 10th-12th Centuries.* Leiden: Brill.

Serrano Ruano, D., and M. Forcada (2007). 'Malik b. Wuhayb'. In J. Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Saada a Ibn Wuhayb.* Almeria: Fundacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, v. 603-8.

Shihadeh, A. (ed.) (2007). *Sufism and Theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Stroumsa, S. (2005). 'Philosophes Almohades Averroes, Mámonide et l'ideologie Almohade'. In Cressier et al. (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas,* ii. 1137-62.

Taylor, R. (2010). 'Philosophy'. *New Cambridge History of Islam,* vol. iv, ed. Robert Irwin, part IV: *Learning, Arts and Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 532-63.

Turki, A. M. (1973). *Polemiques entre Ibn Hazm e Bagi sur les principes de la loi musulmane: essai sur le litteralisme zahirite et la finalite malikite.* Algiers: Etudes et documents.

Urvoy, D. (1972). 'La Vie intellectuelle et spirituelle dans les baleares musulmanes'. Al-Andalus 37: 87-132. Urvoy, D. (1974). 'La Pensee d'Ibn Tumart'. *Bulletin d'Etudes Orientales* 27: 19-44.

Urvoy, D. (1983). *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XIII: estudio sociologico.* Madrid: Ediciones Pegaso.

Urvoy, D. (1990). *Pensers d'al-Andalus: la vie intellectuelle a Cordoue et a Seville au temps des empires berberes (fin XIe siecle-debut XIIIe siecle).* Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Urvoy, D. (1993). 'Le Manuscrit Ar. 1483 de l'Escurial et la polemique contre Gazali dans al-Andalus'. *Arabica* 40: 114-19.

Urvoy, D. (1998). *Averroes: les ambitions d'un intellectuel musulman.* Paris: Flammarion.

Urvoy, D. (2005). 'Les Professions de foi d'Ibn Tumart: problemes textuels et doctrinaux'. In Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas,* ii. 739-52.

Viguera, M. J. (2000). 'La Religion y el derecho'. In M. J. Viguera (ed.), *El reino nazari de Granada (1232-1492): sociedad, vida y cultura.* Madrid: Espasa Calpe.

Watt, W. M. (1960). 'Ashariyya'. *Encyclopaedia of Islam.* New edn. i. 696.

Wensinck, A. J. (1932). *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development.* Cambridge: Cambridge University Press.

Winter, T. (2008). 'Introduction'. In T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1-16.

الفصل الثلاثون
متأخرو الأشاعرة في مصر

آرون سبيڤاك

لم تستوف ظاهرة الأشعرية المصرية -ولا سيما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين- حقها من الدرس في تاريخ الفكر الإسلامي، وهي تمثل الحقبة التي كانت تُدرس فيها تصانيف علماء ما بعد القرن الثاني عشر من الفرس والمغاربة، كما أُلحقت في إبانها كتب جديدة لعلماء مصريين ببرنامج الدراسة الأشعري المعتمَد. وقد تكشَّفت -في أثناء تتبع ملامح هذه الأشعرية المصرية المتأخرة، التي كثيرًا ما أُهملت بدعاوىٰ الانحطاط والركود المغلوطة- طائفةٌ من الخصائص المهمة التي تنقض قضية الانحطاط المسلَّمة هذه.

وفي الفقرات التالية تصوُّرٌ أوليٌّ لتطور المذهب الأشعري المتأخر في مصر، وبيانٌ لملامحه، مع مناقشة بعض العناصر الفاعلة المهمة في الخطاب [الكلامي]، وكذلك بعض السمات البارزة للفكر الأشعري المصري. ويُبرز هذا الفصل -دون ادعاء الإحاطة- المفاهيم الثلاثة الآتية، التي تُعد مؤشرات مهمة علىٰ الحيوية والتنوع المستمرين في هذا الفكر، وخاصة فيما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، وهي: الدراسة المستمرة والتطور والمناقشة الدقيقة للعلوم العقلية (الفلسفة، المنطق، علم الكلام الجدلي، إلخ)، والتأثير القوي لمن بعد القرن الثالث عشر من المحققين الفرس والمغاربة، وهذا البحر المتلاطم من الشروح والحواشي -المهملة في الغالب- التي وُضعت علىٰ كتب شتىٰ، والتي يمكن العثور فيها علىٰ الدليل علىٰ وجود مناقشات مستمرة للفلسفة وللمسائل

الإلهية الصوفية ولعلم الكلام المقارن، وكذلك لمناهج تفسيرية متنوعة. وقد كشفت دراسة التطور التاريخي، والشخصيات البارزة، ونماذج من بعض السمات المهمة عن أن الأشعرية المصرية في هذه المرحلة تمثل توليفة حيوية من التأثيرات المغربية والفارسية والمحلية التي شارك فيها علماء مصر بصورة نقدية، مما يقوم دليلًا علىٰ استمرار الحيوية والتنوع في الفكر.

(١)
المذهب الأشعري في مصر

أقترح -لمناقشة المذهب الأشعري في مصر- نطاقًا تاريخيًّا مناسبًا، وإن لم يكن مطلقًا، يتمثل في الأطر الزمنية العامة التالية:

١- عصر ما قبل الغزالي (الأشعري وأتباعه المباشرون من خلال الجويني).

٢- عصر الغزالي وصلاح الدين الأيوبي (في القرنين الخامس/الحادي عشر والساس/الثاني عشر).

٣- التأثير الفارسي (من القرن السابع/الثالث عشر إلىٰ القرن العاشر/ السادس عشر).

٤- التأثير المغربي (في القرنين العاشر/السادس عشر والحادي عشر/السابع عشر).

٥- التوليف المغربي الفارسي المصري (من القرن الحادي عشر/السابع عشر إلىٰ القرن الثالث عشر/التاسع عشر تقريبًا).

وتحديد هذه العصور ضرب من التقريب، وليس علىٰ نحو حاسم دقيق، فعلىٰ سبيل المثال: كان العلماء المغاربة أنفسهم يقرأون كتب الأشاعرة الفرس، ويتعاطونها، ويطورونها، وربما كان نفر من علماء القرن السادس عشر يُعرضون عليهما جميعًا. علىٰ أن مبدأ كلِّ عصر من هذه العصور التقريبية موافق لتطورات تاريخية وفكرية رئيسة خلَّفت آثارها علىٰ الفكر الأشعري.

(أ) من عصر ما قبل الغزالي إلىٰ عصر الغزالي وصلاح الدين الأيوبي

للمراكز العلمية المصرية، وخاصة جامعَ الأزهر في القاهرة، تاريخٌ طويل وثريٌّ مع المذهب الأشعري، وقد كان لهذا الجامع وللمدارس المصرية الأخرىٰ -مع مراكز العلم الأشعرية المهمة في شمال أفريقيا وبلاد فارس وشرق المتوسط- دور محوري في تطور المذهب وانتشاره، ولا سيما بدءًا من القرن السادس/الثاني عشر إلىٰ يوم الناس هذا.

وعلىٰ الرغم من أن الأشاعرة كانوا موجودين في مصر في عصر ما قبل الغزالي من الحكم الفاطمي (٩٦٩-١١٧١م)، فإن حضورهم وهيمنتهم إنما تأكدا بتأسيس ملك بني أيوب علىٰ يدي صلاح الدين الأيوبي (ت. ٥٨٩/١١٩٣) (ليزر Leiser ١٩٨١). وقد كان الأزهر -علىٰ الرغم من أن بُنَاتَه هم الشيعة الفاطميون- حصن الفكر الأشعري منذ أن تولىٰ صلاح الدين أمر مصر ومؤسساتها في سنة ١١٧١. والحق أنه كان أشعريًّا نشطًا، فبنىٰ طائفة من المعاهد في مصر لتدريس المذهب ونشره، وجعل منه العقيدة الرسمية لجميع المعاهد التي تقع تحت سلطانه، بقطع النظر عن مذاهب أصحابها [الفقهية]، وبنىٰ كذلك المدرسة الصلاحية التي «ينص وصفها الباقي علىٰ أنها بُنيت للفقهاء الأشاعرة» (ليزر ١٩٨١: ١٦٧).

وإذا كان لنا أن نقبل رواية ابن خلدون في تطور علم الكلام، علىٰ نحو ما جاءت في المقدمة (ابن خلدون، المقدمة، ١: ٥٢)، فإن المذهب الأشعري كان يعكس -في عهد صلاح الدين- التطورات التي أتىٰ بها الغزالي وآخرون، وتتمثل في التخلي عن بعض أدلة المتقدمين من متكلمي الأشاعرة، واستعمال أدلة أكثر قوة منها وتماسكًا من الوجهة المنطقية. وثمة احتمال أن يكون قد وُجد في مصر -إلىٰ زمان التحول- توليف من الطرائق الأشعرية القديمة (ما قبل الغزالي) والجديدة (الغزالي). وسيكون من الضروري دراسة تصانيف الأشاعرة المصريين في تلك الفترة بعناية لتحديد كيف وقع التغير، ومتىٰ، وما مداه.

(ب) التأثير الفارسي: من القرن السابع/ الثالث عشر إلىٰ القرن العاشر/ السادس عشر

في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت تصانيف العلماء الفرس -كفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢١٠)، وسعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢/ ١٣٩٠، وعبد الله بن عمر البيضاوي (ت. ٦٨٥/١٢٨٦)، وأفضل الدين الخونجي (ت. ٦٤٦/١٢٤٩) وأثير الدين الأبهري (ت. ٦٦٣/ ١٢٦٤)، ونجم الدين القزويني (الكاتبي) (ت. ٦٧٥/١٢٧٦) وغيرهم- تبشر بمرحلة أخرىٰ في تطور الفكر الأشعري، سَرعان ما امتد أثرها إلىٰ المتكلمين المصريين. وسوف تكشف المناقشة اللاحقة عن أن كتب هؤلاء المذكورين وكتب أقرانهم قد حظيت بقبول واسع في مصر، كما تدل علىٰ ذلك الشروح الكثيرة التي وضعها عليها علماؤها.

وقد ذكر قاضي القضاة بدر الدين السخاوي أن ابن خَلِّكان (ت. ٦٨١/ ١٢٨٢) -صاحب الكتاب الشهير **«وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»**- عاش في مصر عدة سنوات، ودرَّس في الأزهر، وكان قد أخذ عن كمال الدين بن يونس (ت. ٦٣٩/١٢٤٢)، الذي اشتهر بدقة معرفته بنظريات فخر الدين الرازي ومنهجه في المنطق وعلم الكلام (الطعمي، نور، ١٦؛ وانظر: سبيڤاك Spevack ٢٠١٠: ١٧٤)، والذي روىٰ عنه ابن خلكان أنه كان الوحيد في الموصل الذي فهم اصطلاح الرزاي في تصانيفه في أول وصولها ثمة (سبيڤاك ٢٠١٠: ١٦٥)؛ ولذلك من المحتمل أن يكون لدىٰ علماء المذهب الأشعري المصريين أيضًا منحنىٰ تعلُّم حاد (steep learning curve) في تحديد الاصطلاحات الفنية الجديدة في كتب الرازي المنطقية والكلامية، ولعله كان لابن خلكان دور في تقديم نظريات الرازي واصطلاحاته إلىٰ علماء مصر.

ويبدو أن كلا المنهجين وُجد في مصر في عصر جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١/ ١٥٠٥): ذلك الذي التزمه الأشاعرة فيما قبل القرن الثالث عشر، وذلك الذي تميزت به كتابات العلماء الفرس في القرن الثالث عشر وما بعده، وقد تزايد انتشار هذا الأخير وقويَ أثره. علىٰ أن السيوطي قد قاوم ذلك، مصرِّحًا بحرمة دراسة المنطق، ومُفاخرًا بتعلمه الفقه والنحو والبلاغة من مصادر خلت من أي تأثير فارسي أو فلسفي (الرويهب ٢٠٠٦: ٢٦٨).

وعلىٰ الرغم من ازدرائه للعلوم العقلية، فقد اعترف بأن الفخر الرازي وغيره من العلماء المشتغلين بهذه العلوم (وفيهم مشيخته) هم أسلافه وأئمته في العلم (السيوطي، شرح، ٢: ٩١٧-١٨). وقد كان محيي الدين الكافِيَجي (ت. ٨٧٩/ ١٤٧٤) من بين شيوخه الأُوَل، (٥٣٧) وله شرح علىٰ كتاب التفتازاني «**تهذيب المنطق والكلام**» (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٦٨٦). وسوف نرىٰ في المبحث الثاني أنه كان لتواليف التفتازاني تأثير عميق في المذهب الأشعري في مصر، كما تدل علىٰ ذلك كثرة الشروح عليها.

(٢)
الجَيَشَان الفارسي في القرن السادس عشر

وقد برز في مصر -بعد موت السيوطي بشيء يسير- نفر من الأشاعرة الذين غلب عليهم التأثير الفارسي، وشغلوا مناصب مهمة في القضاء والتدريس، ونذكر من هؤلاء -لا علىٰ جهة الإحاطة-: زكريا الأنصاري (ت. ٩٢٦/ ١٥٢٠)، وابن حجر الهيتمي (ت. ٩٧٤/ ١٥٦٦-٧)، وشمس الدين محمد بن أحمد الرملي (ت. ١٠٠٤/ ١٥٩٦). وعلىٰ الرغم من أن شهرة هؤلاء العلماء -قبل كل شيء- بأثرهم العميق والراسخ في تحرير المذهب الشافعي والعمل به، فقد أسهموا كذلك -هم ومعاصروهم- في تقوية المذهب الأشعري المتأخر في مصر (سبيڤاك ٢٠١٤: ٧٦-٨٢)، فقد كانو يعدونه -مع المذهب الماتريدي- الممثل الوحيد الصحيح للإسلام السني، ويوجهون نقدًا قاسيًا لابن تيمية ولغيره من أنصار الاتجاه الكلامي الأثري[1] (ابن حجر، فتاوىٰ، ١٤٣-٤). وقد امتزجت

(١) يشير مصطلح «أثري» إلىٰ أولئك المتكلمين الذين يأبون استعمال الأدلة العقلية في المسائل العقدية -وليس بلازم أن يكونوا من الحنابلة في الفروع- مؤثرين الرد إلىٰ القرآن والحديث في البرهنة علىٰ ما يذهبون إليه. ويتضمن هذا المصطلح العلم المنقول عن النصوص الأولىٰ، المستمد من مختلف الأعراف، ومن ذلك «الأثر» و«الرواية».

أشعريتهم بمنطق متأخري المنطقيين، كالخونجي، والرازي، والأبهري وغيرهم، مشيرين بذلك إلىٰ أن معارضة المذهب الأشعري للمنطق القياسي تخف شيئًا فشيئًا.

والحق أن لهذا [الأمر] أهمية كبيرة؛ لأن آراء ابن حجر والرملي -إذا اتفقا- هي المعتمَدة في المذهب الشافعي، مما يربط هذا المذهب بالأشعرية، ولكن في صورتها المتأخرة التي تأثرت فيها بالفرس وآثرت فيها المنطق.

وقد صنف زكريا الأنصاري -وكان معاصرًا شهيرًا لابن حجر والرملي، وكانت آراؤه الفقهية تُذكر في كتب الفقه الشافعي في القرن التاسع عشر- عدة شروح في المنطق والفلسفة وعلم الكلام، ومن ذلك كتابه «**المطلع**»، وهو شرح علىٰ «**إيساغوجي**» للأبهري (٦٦٣/ ١٢٦٤) (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٣٥٣)، وله في علم البلاغة[1] «**فتح الوهاب**» (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٦٠) وهو شرح علىٰ «**رسالة في آداب البحث**»، لشمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي (توفي نحو ٦٩٠/ ١٢٩١)، وصنف كذلك -ككثير من الأشاعرة المصريين قبله وبعده- حاشية علىٰ شرح التفتازاني علىٰ عقائد النسفي (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ١١٨٣).

وقد اتصل العلماء المصريون من الأجيال اللاحقة (من القرن السابع عشر إلىٰ القرن التاسع عشر) اتصالًا وثيقًا بمصنفات المناطقة والمتكلمين الفرس. وقد حظيت كتب التفتازاني -سوىٰ ما تقدم ذِكره من شروح الأنصاري والكافيجي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر- بشروح أخرىٰ، نذكر منها ما يلي:

* إبراهيم اللقاني (ت. ١٠٤١/ ١٦٣١) [حاشية علىٰ شرح التفتازاني علىٰ عقائد النسفي] (الحبشي ٢٠٠٤: ٢/ ١١٩٠).

* إبراهيم الباجوري [حاشية لم تتم علىٰ أكثر من مائتي ورقة من شرح التفتازاني علىٰ عقائد النسفي] (كونو Cuno وسبيڤاك ٢٠٠٩؛ سبيڤاك القادم).

(١) الصحيح أنه في آداب البحث، لا في البلاغة، ولعل الكاتب خلط بينها وبين رسالة أبي القاسم الليثي السمرقندي (ت.٨٨٨هـ) في الاستعارات. وفي «جامع الشروح والحواشي» أيضًا (١/ ٥٥) أن صاحب «آداب البحث والمناظرة» توفي في سنة ٦٠٠هـ، لا في سنة ٦٩٠، كما ذكر سبيڤاك. (المترجم)

* شمس الدين محمد الإنبابي (ت. ١٨٩٥) [تقرير على شرح التفتازاني على «**تلخيص المفتاح**» للقزويني] (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٦٣٧).

* محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت. ١٢٣٠/ ١٨١٥) (حاشية على شرح قره داود على «**تهذيب المنطق والكلام**» للتفتازاني (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٦٩٠)، وحاشية على شرح التفتازاني على «**تلخيص المفتاح**» للقزويني (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٦٣٦)، و«**التجريد الشافي**» وهو حاشية على شرح عبيد الله بن فضل الله الخبيصي فخر الدين (توفي نحو ١٠٥٠/ ١٦٤٠) على الكتاب نفسه (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٦٩٤)].

* حسن بن محمد العطار (ت. ١٢٥٠/ ١٨٣٤-٥) [حاشية على شرح عبيد الله الخبيصي على «**تهذيب المنطق والكلام**» للتفتازاني].

ومن العلماء الفرس الذين توفر متأخرو العلماء المصريين على دراسة كتبهم وشرحها: عضدُ الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦/ ١٣٥٥)، وهو متكلم شهير، عاصر الأبهري، وكان شيخًا للتفتازاني. وله كتب كثيرة، منها: «**الرسالة الوضعية العضدية**»، التي قام الدسوقي بالتحشية على شرحين لها: شرح أبي القاسم الليثي السمرقندي (ت. ٨٨٨/ ١٤٨٣) (الحبشي ٢٠٠٤: ٢/ ٩٨٢)، وشرح عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفرائيني (ت. ٩٤٤/ ١٥٣٧) (الحبشي ٢٠٠٤: ٢/ ٩٨٣). وللعالم الأزهري، أحمد الدردير المالكي (ت. ١٢٠١/ ١٧٨٦) شرح أيضًا على «**آداب البحث**» للإيجي.

وتدل هذه النماذج -وكذلك ما ظهر في التصانيف المختلفة لمتأخري الأشاعرة المصريين من المعرفة بعلماء فرس آخرين- إلى الاهتمام المستمر بتصانيف التفتازاني، والإيجي، والأبهري، والخونجي، والرازي، وغيرهم بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. وفي هذه الفترة حدث اندماج -بواسطة مؤلفات العلماء المصريين- بين الأشعرية التي تلقت التأثير الفارسي وأشعرية العلماء المغاربة الذين توفروا هم أنفسهم على درس كتب المتكلمين الفرس وشرحها، كما سنناقش ذلك لاحقًا.

(أ) التأثير المغربي: القرنان السادس عشر والسابع عشر

وفي الوقت الذي كان السيوطي يتحسر علىٰ ما وقع من تأثير علماء الفرس، كان محمد بن يوسف السَّنوسي التِّلِمساني (ت. ٨٩٥/ ١٤٩٠) قد صنف كتبه المحورية في العقيدة الأشعرية، التي لم تزل تؤثر في العالم الأشعري -ومنه مصر- إلىٰ أيامنا هذه. وعلىٰ الرغم من أن السنوسي كان فقيهًا وعالمًا بالحديث والقراءات، فإنه يُذكر قبل كل شيء بكتبه المنطقية والكلامية التي ذاعت في مصر ونيجيريا ومالي وماليزيا وغيرها (بن شنب Bencheneb ٢٠٠٧). وقبل انصرام نصف قرن علىٰ وفاة السنوسي، قام عالم مصري يدعىٰ نور الدين علي بن محمد ابن محمد بن خلف المنوفي الشاذلي (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٢٧٦)[1] بكتابة شرح لـ **«أم البراهين»**، ثم لم ينقض القرن حتىٰ تعاظم عدد المشتغلين بكتاب السنوسي من الأشاعرة المصريين (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٢٧١-٩١ وفي مواضع أخرىٰ).

وفي مطلع القرن السابع عشر، ظهر تأثير تيار شمال غرب أفريقيا في الوسط الكلامي المصري، فقد فرَّ جماعة من علماء المغرب مما وقع بها من اضطرابات سياسية، وقدَّموا إلىٰ علماء مصر طائفة من الكتب المنطقية والكلامية الذائعة، ومنها كتب السنوسي (الرويهب ٢٠٠٧). وممن شهد هذه الحقبة الشيخ محمد الخَراشي (ت. ١١٠١/ ١٦٩٠)، أول من تولىٰ منصب شيخ الأزهر، وقد ذكر من تصانيفه: **«الفرائد السنية في حل ألفاظ السنوسية»**، و**«الأنوار القدسية في الفرائد الخراشية»**، وهما شرحان علىٰ كتب السنوسي الكلامية (الطعمي، نور، ١٠٨). وكذلك كتب أحمد بن عبد الله الغدامسي المصري (من علماء تلك الحقبة أيضًا) شرحًا لـ**«أم البراهين»** (تم في سنة ١٠٦٤/ ١٦٥٤) (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٢٨٠).

وقد قام بعد ذلك بعض أساتذة الأزهر وشيوخه بدراسة كتب السنوسي وكتابة شروح لها، فصنف الدسوقي حاشية علىٰ شرح السنوسي لـ **«أم البراهين»**

---

(١) لعله يتشابه مع علي بن نصير الدين بن محمد المصري الفاضلي (ت٩٣٩/ ١٥٣٢)، المذكور في تاريخ الأدب العربي *(Geschichte der Arabischen Litteratur)*، ٢: ١٩٠٢.

(الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٢٨٧)، ومحمد الأمير الكبير (ت. ١٢٣٢/ ١٨١٧) شرحًا علىٰ «**نظم عقيدة السنوسي الصغرىٰ**» لعلي بن محمد[١] بن علي السقاط (ت. ١١٨٣/ ١٧٦٩)، وكذلك كتب شيخ الأزهر عبد الله الشرقاوي (ت. ١٨١٢) حاشية علىٰ شرح الهدهدي للعقيدة الصغرىٰ للسنوسي (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٢٧٤). ومما يذكر أيضًا أن معاصره الشيخ محمد الفضالي (ت. ١٨٢١) صنف كتبًا في العقيدة الأشعرية، أكثر فيها من النقل عن السنوسي.

وكتب شيخ الأزهر، إبراهيم الباجوري (ت. ١٨٦٠)[٢]، تلميذ الشرقاوي والفضالي والكبير، شرحًا لمختصر السنوسي في المنطق، عنوانه «**حاشية علىٰ مختصر السنوسي في المنطق**»، وكذلك شرحًا علىٰ متنه في التوحيد، عنوانه «**حاشية علىٰ متن السنوسية في علم التوحيد**»، وكان عرضه لكلام السنوسي أكثر أهمية -علىٰ الأرجح- من خلال شيخه الأساسي الفضالي، الذي شرح طائفة من مصنفاته الكلامية، وكذلك الأمير الكبير الذي روىٰ عنه الحديث، وحصل منه علىٰ إجازات في علوم شتىٰ. وقد اعتمد الباجوري -علاوة علىٰ ذلك- في رسالته القصيرة في العقيدة الموسومة بـ«**رسالة الباجوري**» علىٰ كتاب السنوسي (الشربيني ومحمد النشار، ١٩٠٠)، كما كان يشير إليه في «**تحفة المريد**»، وهو شرح علىٰ نظم تعليمي بعنوان «**جوهرة التوحيد**» لإبراهيم اللقاني (ت. ١٠٤١/ ١٦٣١). وممن عاصر الباجوري من المالكية، وكان كبير الأثر في أهل زمانه، محمد عليش (ت. ١٢٩٩/ ١٨٨٢)، الذي صنف شرحًا علىٰ كتاب السنوسي «**عمدة أهل التوفيق والتسديد**»، الذي هو شرح علىٰ كتابه «**عقيدة أهل التوحيد والتسديد المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد**» (ويعرف أيضًا بالعقيدة الكبرىٰ) (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٢٨٨).

ولعله ليس من المبالغة أن نقول: إن التأثير المباشر للسنوسي في تعليم الطلاب المصريين المنطقَ وعلمَ الكلام -بدءًا من القرن السابع عشر علىٰ الأقل

---

(١) في النص الإنجليزي: علي بن أحمد، والتصويب من «جامع الشروح» للحبشي .(**المترجم**)

(٢) وانظر مزيدًا عن الباجوري: كونو وسبيڤاك، وسبيڤاك القادم.

فصاعدًا- أكثرُ وضوحًا من تأثير العلماء المتقدمين، كالغزالي مثلًا (علىٰ الرغم من أن الأول مدين للآخر بالفضل).

وثمة عالم مغربي آخر في المنطق والعقيدة الأشعرية يدعىٰ عبد الرحمن بن محمد بن عامر ابن الولي الصالح السيد الصغير الأخضري، صنف شرحًا علىٰ الصغرىٰ للسنوسي (الحبشي ٢٠٠٤: ١/ ٢٧٦)، علىٰ الرغم من شهرته الواسعة في الفقه لتصنيفه متنًا في المذهب المالكي، يعرف بـ«**متن الأخضري**»، وله نظم مشهور لإيساغوجي للأبهري يعرف بـ «**السلم المرونق**»، وعليه عدة شروح، بعضها لعلماء من الأزهر؛ كالباجوري، وشيخه القويسني (ت. ١٢٥٥/١٨٣٩)، والدمنهوري، وأحمد بن عبد الفتاح بن يوسف الملوي (ت. ١١٨١/ ١٧٦٧) الذي صنف شرحين: كبيرًا وصغيرًا (سبيڤاك ٢٠١٤، ١٣٤-٧). وقد كان شرح الملوي مصدرًا مهمًا للباجوري في شرحه.

وأقلُّ من السنوسي والأخضري شهرةً أحمد بن عبد الله (محمد) الجزائري (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٣)، الذي نظم عقيدة عنوانها «**المنظومة اللامية الجزائرية في التوحيد**» (الحبشي ٢٠٠٤: ٣/ ١٠٠٠). ولهذا المتن شرح وضعه السنوسي، معاصر الجزائري، وآخر صنفه بعد ذلك المتكلم المصري، عبد السلام اللقاني (ت. ١٠٧٨/ ١٦٦٧) (الحبشي ٢٠٠٤: ٣: ١٠٠١). ومن الملامح المهمة لعصر اللقاني أننا بدأنا نرىٰ العلماء يشرحون الكتب [الكلامية] المغربية والفارسية جميعًا، ولعل في ذلك إشارة إلىٰ تآلف كلا التراثين، كما سنبيِّنه في المطلب القادم.

(أ) التوليفة الفارسية المغربية المصرية: من القرن السابع عشر إلىٰ القرن التاسع عشر

يُعد إبراهيم اللقاني من أبرز العلماء المصريين في القرن الحادي عشر/ السابع عشر، فقد جمع إلىٰ الفقه المالكي العلمَ بالحديث والتصوف والكلام، وكان -كما أسلفنا- مليًا من الأثر الفارسي للتفتازاني، غير أن إسهامه الرئيس في العقيدة الأشعرية إنما هو نظمه التعليمي الموسوم بـ «**جوهرة التوحيد**»، الذي شُرح مرارًا، وكان ناظمه نفسه من بين شراحه، كما سنبين في هذا المطلب. وقد مرَّ

بنا آنفًا ذكر ابنه، عبد السلام اللقاني، الذي وضع عدة شروح علىٰ مصنفات أبيه، ومنها شرح علىٰ «**جوهرة التوحيد**»، وحاشية علىٰ شرح أبيه عليها. وبوسعنا أن نرىٰ لدىٰ الأب والابن إلمامًا بالتراثين الفارسي والمغربي، وكذلك تيسيرًا [تعميمًا] للنص المصري الوليد: «**جوهرة التوحيد**» (انظر: الباجوري، تحفة المريد).

ومنذ ذلك الحين أصبح مألوفًا -علىٰ نحو متزايد- أن ترىٰ بعض العلماء يشرحون مزيجًا من النصوص المغربية والفارسية والمصرية (كجوهرة التوحيد وشروحه)، ويشيرون في شروحهم كذلك إلىٰ أبرز علماء هذه البقاع. ومثال ذلك ما جاء في كتاب «**تحفة المريد**»، وهو شرح الباجوري علىٰ «**جوهرة التوحيد**» للّقاني، عند الحديث عن إشكالية تعريف الوجود وعلاقته بالذات، وخلاصتها: هل الوجود عين الموجود، أم أنه غيره وإن كان لا ينفك عنه؟ قولان للمتكلمين. وقد ذكر الباجوري في هذا الموضوع آراء الفخر الرازي والتفتازاني واللقاني ومحمد الصغير (ت. ١١٥٥/١٧٤٢)؛ أي إنه نقل عن علماء فرس ومغاربة ومصريين. فأما الفخر الرازي، فذهب إلىٰ أن **الوجود غير الموجود [ضرورة مغايرة الصفة للموصوف]**. وأما التفتازاني، فذهب إلىٰ أنه **ليس زائدًا علىٰ الذات في الخارج [بحيث تصح رؤيته]** (الباجوري، تحفة المريد، ١٠٥-٦). وذهب اللقاني نفسه في شرحه -فيما نقل عنه الباجوري- مذهب السعد التفتازاني[(١)]، بينما ذهب العالم المغربي محمد الصغير إلىٰ أنه **يكفي المكلفَ أن يعرف أن الله موجود، ولا يجب عليه معرفة أن وجوده تعالىٰ عين ذاته أو غير ذاته؛ لأن ذلك من غوامض علم الكلام**. وفي شرح الباجوري لـ «**أم البراهين**» نقاش كهذا النقاش (حاشية الباجوري، ١٤).

وتتضمن مدونة آثار الباجوري -علاوة علىٰ الإحالات المرجعية إلىٰ الكتب الفارسية والمغربية والمصرية- شروحَ كتبٍ لمؤلفين من الفئات الثلاث، فقد شرح مصنفات علماء مصريين كاللقاني والفضالي، وشرح «**السلم**» للأخضري، و«**أم**

---

(١) نقل الباجوري رأي السعد، ثم قال: «وهو الحق الذي لا محيص عنه»، ويبدو أن هذا من كلامه، لا من كلام اللقاني، الذي لم أجد له ذكرًا في هذا الموطن. (المترجم)

البراهين» للسنوسي، و«**مختصر السنوسي في المنطق**»، و«**متن السمرقندية**» للسمرقندي في علم البلاغة، وله حاشية علىٰ شرح التفتازاني للعقائد النسفية (كونو وسبيڤاك ٢٠٠٩؛ سبيڤاك ٢٠١٤، ١٨-٢٥).

وقد كان في مصر علماء آخرون يمتحون من بئر الأشعرية الفارسي والمغربي؛ كالدسوقي، والدردير، وغيرهما. فأما الدردير، فله شرح لـ «**أدب البحث**» للإيجي، وشرح اعتمد فيه علىٰ شرح السنوسي لكتابه «**أم البراهين**»، وشرح علىٰ منظومته في العقيدة الأشعرية، الموسومة بـ«**الخريدة البهية في العقائد التوحيدية**». وأما الدسوقي، فله حاشية علىٰ شرح السنوسي لـ«**أم البراهين**»، وحواشٍ علىٰ التفتازاني والإيجي، كما مرَّ آنفًا. ومن الجلي أن التوليف الفارسي المغربي المصري قد غدا القاعدة لدىٰ الأشاعرة المصريين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما كانت كتب العلماء الفرس -ممن بعد القرن السادس/الثاني عشر- تمثل الأطروحة الأشعرية السائدة في مصر في القرن العاشر/السادس عشر، علىٰ نحو ما بينًّا ذلك في الحديث عن عصر الأنصاري وابن حجر والرملي.

(٣)

السمات الرئيسة للفكر الأشعري المصري في العصر المتأخر

سوف نناقش في هذا المبحث ثلاث سمات رئيسة للفكر الأشعري المصري في العصر المتأخر تساعد علىٰ توكيد ما في هذه الحقبة من تنوع وحيوية، وإن كانت كل واحدة منهن بحاجة إلىٰ مناقشة مستفيضة. علىٰ أن الملامح الكبرىٰ التي سنعرض لها هنا تقوم شاهدًا أيضًا علىٰ التآلف الحيوي للتأثيرات الفارسية والمغربية والمصرية المحلية فيما بعد القرن السابع/الثالث عشر التي صبغت الوسط الأشعري المصري المتأخر.

وأولىٰ هذه السمات شيوع دراسة المنطق والكلام. فعلىٰ الرغم مما اعترىٰ الاهتمامَ بالمنطق -فيما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر- من جزر ومدٍّ،

وكذلك ما بدا في مناهجه من تنوع وفي درسه من عمق، فقد كان عمدةً في الدراسة الكلامية والفقهية للعالم المصري. علىٰ أن تطورات دقيقة حدثت في محتواه وفي ترتيب موضوعه، فيما بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر، حتىٰ إنه اختلف كليًّا عن المنطق لدىٰ المتقدمين، فاختلف لذلك فيه حكم الفقهاء. وبيان ذلك أن الاشتغال بمنطق المتقدمين كان مسألة خلافية في الفقه، فذهب بعضهم إلىٰ تحريمه، كمعاصرَي ابن يونس: النووي (ت. ٦٧٦/١٢٧٧)، وابن الصلاح (ت. ٦٤٣/١٢٤٥)، وذهب آخرون -كالغزالي- إلىٰ الترغيب في دراسته. علىٰ أن الرأي الشائع -فيما يذكر الباجوري، ولا يلزم أن يكون رأي الجمهور- هو جواز دراسة منطق المتقدمين لمن كان راسخ القدم في العلم، متين الدين عقدًا وعملًا. وفي رأي الباجوري أيضًا وشيخه القويسني وآخرين أن هذا الخلاف إنما كان في منطق المتقدمين لما اشتملت عليه كتبهم من هرطقات الفلاسفة في العقيدة، خلافًا لكتب الفرس والمغاربة التي مرَّ ذكرها، فإن دراستها من فروض الكفايات بلا خلاف، اللهم إلا كتب البيضاوي التي ألحقها الدمنهوري بالفئة الأولىٰ (منطق المتقدمين) (سبيڤاك ٢٠١٠: ١٧٣).

واحتج الباجوري بأنه لما كان المنطق خادمًا للكلام، وكان تعلم الكلام فرض كفاية، فكذلك تعلم المنطق. ويتصل بهذا أنه يراد بمصطلح «كلام» ابتداءً ذلك الكلام الذي يستعمل مناهج المنطق ومصطلحاته، وأن هذا المنطق هو منطق متأخري علماء الفرس والمغاربة، ما لم يُنص علىٰ خلاف ذلك. وعلىٰ الرغم من التطورات التي لحقت الكلام والمنطق، فإن الإحاطة التاريخية بالعلماء البارزين الذين اشتغلوا بهذين العلمين درسًا وكتابة، وبشهرة أولئك الذين جعلوا دراستهما من فروض الكفايات، وبارتباطهما بالدراسة الفقهية (من خلال أصول الفقه)، تدل علىٰ أن الكلام الأشعري -مع حضور مهم للماتريدية- كان يمثل جزءًا مركزيًّا في البناء التعليمي للعالم المصري منذ عهد صلاح الدين الأيوبي علىٰ الأقل، إلىٰ أواخر القرن التاسع عشر.

والسمة الثانية للفكر الأشعري المصري في العصر المتأخر هي التأثير البارز **للمحققين** من الفرس والمغاربة، الذين كانوا يشرحون الموروث الكلامي،

ويخالفونه أحيانًا متخذين آراء مستقلة. والحق أن إلحاحهم علىٰ صفة «**التحقيق**» - الذي يعني «تقديم الأسباب الواضحة . . . للرأي العلمي» (الرويهب ٢٠٠٦: ٢٦٥)- يعني عدم الشعور بأن المناطقة والمتكلمين فيما بعد القرن الثالث عشر كانوا يلزمون أنفسهم بالموروث العلمي السابق، بحيث لا يتجاوزون حد نقله وشرحه، بل كانوا يعارضون آراء الآخرين، ويقيمون الدليل علىٰ ما يذهبون إليه من الرأي، ولا أدل علىٰ ذلك من وجهات النظر المتنوعة في كثير من القضايا الكلامية والمنطقية، حتىٰ بات معهودًا أن يكتب عالمان متعاصران شرحين لكتاب واحد، ثم يختلفان أو يتعارضان في تفسير ما جاء فيه.

وقد كان علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ كالباجوري، والدمنهوري، والدسوقي، والدردير، والشرقاوي، واللقاني، وأحمد بن محمد الصاوي (ت. ١٢٤١/١٨٢٥)، وغيرهم، علىٰ دراية جيدة بكتب محققي الفرس والمغاربة، وكانوا يستمدون منهم الجرأة بلا شك، كما يتضح من تنوع الرأي فيما بينهم، ومما يبدونه من شجاعة في التعبير عن آرائهم المختلفة. والحق أن طائفة من هؤلاء العلماء -ومنهم الباجوري- قد حظي بلقب «**المحقق**».

وتتصل السمة الثالثة بسابقتها، وهي شيوع طريقة الشروح والحواشي نمطًا للتأليف مختارًا من قبل العلماء. وقد ذهب أناس إلىٰ أن موروث الحواشي شاهد علىٰ الانحطاط؛ إذ إن الأعمال الأصيلة أمست شديدة الندرة، ومع ذلك يمكن القول بأن الحواشي تتضمن -علىٰ الرغم من محدودية الوسيلة- الشواهد علىٰ الحيوية والأصالة المتجددتين.

وعلىٰ الرغم من أن حواشي متأخري العلماء تمتاز بالاقتضاب غالبًا، وتفترض في القارئ علمًا بالكتب والموضوعات الأخرىٰ، وتقتضي معرفة وافية وبصرًا بالسياق، فإن من الممكن أن يُستخلص منها الدليل علىٰ الحيوية المطردة التي دعمها المحققون. ففي كتب الباجوري والفضالي مخالفة لما ذهب إليه السنوسي من أن الجاهل بالأدلة الكلامية علىٰ وجود الله وعلىٰ الصفات الواجبة يعد كافرًا، حيث ذهبا إلىٰ أنه ربما كان آثمًا لأن إيمانه ليس بمأمن من الشُّبه، ولكنه لم يزل مسلمًا. وإنا لنرىٰ كذلك في قول متأخري الأشعرية بالفرضية

الكفائية لتعلم المنطق والكلام، وفي انتشار تعليمه في المراكز العلمية المختلفة، وفي إصرارهم علىٰ ضرورة أن يعرف كل أحد الأدلة إجمالًا لا تفصيلًا، أقول: نرىٰ في كل ما سبق مخالفة للغزالي في «**إلجام العوام عن علم الكلام**» الذي دعا إلىٰ مزيد من التضييق في درس الكلام وعرضه.

وثمة مثال آخر يتعلق بعبارة «الله موجود في كل الوجود»، التي تشيع علىٰ ألسنة العامة، فقد ذهب الصاوي في شرحه علىٰ «جوهرة التوحيد» للّقاني إلىٰ أن **هذا الكلام صحيح في نفسه .. معناه أنه مع كل موجود؛ أي: لا يغيب عن موجود أصلًا** (الصاوي، حاشية، ١٤٦)، خلافًا للباجوري في شرحه علىٰ الجوهرة، فقد ذهب إلىٰ **أنه ممتنع؛ لإيهامه الحلول**.

وقد خالف الباجوري اللقاني بحرية في طائفة من المسائل، كمسألة «الصفات الواجبة» للأنبياء، أهي واجبة بالعقل، كما ذهب إليه اللقاني والسنوسي وآخرون، أم بالشرع. وخالفه كذلك، وخالف أشعرية آخرين، في مسألة أفضلية الملائكة علىٰ بني آدم، فقد ذهب اللقاني إلىٰ أن جميع الملائكة خير من جميع البشر إلا الأنبياء، بينما ذهب الباجوري والصاوي مذهب الماتريدية في أن بعض الأولياء من البشر أفضل من بعض الملائكة، كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، فإنهم خير من جميع الملائكة إلا جبريل، وإسرافيل، وميكائيل، وعزرائيل (سبيڤاك ٢٠١٤، ٢٧).

وفي البحوث المنطقية تنوع كبير في الآراء في دقيق المسائل، كالتصديق، أهو متركب من التصورات والحكم، أم من الحكم فحسب؟ (قطب الدين الرازي، تحرير، ٧-١١)، والقياس الحملي، أيقتضي حدًّا أوسط تامًّا، أم لا؟ (الرويهب ٢٠١٠: ٤١)، والكليات، هل لها وجود في الخارج، أم لا؟ (سبيڤاك ٢٠١٠، ١٧٥)، والحد، هل يقتضي العلم بالمحدود، أم العلم بما يتميز به عن سائر الأشياء؟ (سبيڤاك ٢٠١٠، ١٧٥)، إلىٰ غير ذلك من المعضلات. وهذه المناقشات موجودة في كتب الجرجاني، وفخر الدين الرازي، وقطب الدين الرازي، والكاتبي، والتفتازاني، وغيرهم، ثم ورثها متأخرو علماء مصر عن أسلافهم من علماء الفرس والمغاربة، فأعادوا النظر فيها وتدبروها.

والحق أن الكتب والموضوعات التي عرض لها متأخرو الأشاعرة في مصر في مناقشاتهم في المنطق وعلم الكلام تكشف عن مشروع متنوع، فعال، دقيق، وحيوي قام به علماء لم يرسفوا في أغلال التقليد، الذي دأب مصلحو القرن التاسع عشر ومستشرقوه علىٰ رميهم به. ولذلك كان الفكر الأشعري المصري في القرن السابع عشر تآلفًا حيويًا بين الرؤىٰ الفارسية والمغربية والمصرية، رسخت جذوره في التطورات التي قام بها متأخرو المناطقة والمتكلمين، واقتادته الروح المستقلة للعلماء «المحققين»، ونُسج بهذه اللغة الفنية المقتضبة البارعة في الشروح والحواشي.

المراجع

(al-Bajuri) الباجوري، إبراهيم (حاشية). **حاشية العلامة الشيخ إبراهيم الباجوري على رسالة الأستاذ الشيخ محمد الفضالي في لا إله إلا الله.** القاهرة: مطبعة عثمان عبد الرازق، ١٣٠١/ ١٨٨٤.

(al-Bajuri) الباجوري، إبراهيم (حاشية الباجوري -أ). **حاشية الباجوري.** نسخة مطبوعة بالحجر. [القاهرة: دون بيانات]، ١٢٧٩ [/ ١٨٦٣]. (شرح على أم البراهين للسنوسي).

(al-Bajuri) الباجوري، إبراهيم (حاشية الباجوري -ب). **حاشية على السلم في علم المنطق.** القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٦. (شرح على الأخضري).

(al-Bajuri) الباجوري، إبراهيم (حاشية الباجوري -ج). **حاشية إبراهيم الباجوري المسماة بتحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام لمحمد الفضالي.** بولاق: المطبعة الأزهرية، ١٣٢٩/١٩٠٦.

(al-Bajuri) الباجوري، إبراهيم (تحفة). **تحفة المريد على جوهرة التوحيد.** تحقيق علي محمد جمعة. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦.

Bencheneb, H. (2007). ‘al-Sanusi, Abu Abd Allah Muhammad b. Yusuf b. Umar b. Shuayb’. *The Encyclopaedia of Islam*. New edn. ix. 20-2.

Cuno, K. M., and A. Spevack (2009). ‘al-Bajuri, Ibrahim b. Muhammad’. *The Encyclopaedia of Islam*, fasc. 2009-2, 130-2.

al-Fudali, M. (1960). 'The Sufficiency of the Commonality in the Science of Scholastic Theology'. In D. B. MacDonald (ed.), *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory.* Lahore: Premier Book House.House.

(al-Hibshi) الحبشي، عبد الله محمد (٢٠٠٤). **جامع الشروح والحواشي: معجم شامل لأسماء الكتب المشروحة في التراث الإسلامي وبيان شروحها.** ٣ مج. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٥.

(Ibn Hajar al-Haytami) ابن حجر الهيتمي (فتاوىٰ). **الفتاوىٰ الحديثية.** مصر: مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٧٠.

Ibn Khaldun (ابن خلدون)*(Muqaddima). The Muqaddimah: An Introduction to History.* Trans. F. Rosenthal. 3 vols. New York: Pantheon Books, 1958.

(Ibn Khallikan) ابن خلكان (وفيات). **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.** بيروت: دار صادر، ١٩٩٤.

(al-Iji) الإيجي، عضد الدين (شرح). **شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي.** بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

(al-Iji) الإيجي، عضد الدين (مواقف). **المواقف في علم الكلام.** لبنان: عالم الكتب، دون تاريخ.

Ibn Khaldun (ابن خلدون) *(Muqaddima). The Muqaddimah: An Introduction to History.* Trans. F. Rosenthal. 3 vols. New York: Pantheon Books, 1958.

(Qutb al-Din al-Razi) قطب الدين الرازي (تحرير). **تحرير القواعد المنطقية** Surabay: شركة بيراميد للطباعة والنشر والتوزيع. دون تاريخ.

(al-Quwaysni) القويسني، حسن بن درويش .**شرح نظم السلم المنورق في المنطق لعبد الرحمن الأخضري.** كازابلانكا: دار الرشاد الحديثة، ٢٠٠٦.

El-Rouayheb, Kh. (2006). 'Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century'. *International Journal of Middle East Studies* 38: 263-81.

El-Rouayheb, Kh. (2007). 'Opening the Gates of Verification: Intellectual Trends in the Arabic-Islamic World'. *International Institute for Asian Studies (IIAS) Newsletter*, no. 43 (Spring 2007).

El-Rouayheb, Kh. (2010). *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic*, 900-1900. Leiden: Brill.

(al-Sawi) الصاوي، أحمد بن محمد (حاشية). **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٧.

(al-Shirbini) الشربيني، محمد النشار (حاشية). **حاشية التحفة السنية على الرسالة الباجورية وبهامشها منحة البرايا بما في البسملة من المزايا**. مصر: مطبعة محمد مصطفى، ١٣١٨ [/ ١٩٠٠]

Spevack, A. (2010). 'Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Logicians'. *Islamic Law and Society* 17: 159-84.

Spevack, A. (2014). *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Sufism in the Synthesis of al-Bajuri*. Albany, NY: SUNY Press.

(al-Suyuti) السيوطي، جلال الدين (شرح). **شرح مقامات جلال الدين السيوطي**. المجلد الثاني. تحقيق سمير محمود الدروبي بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

al-Taftazani (التفتازاني), Sad al-Din *(Commentary). A Commentary on the Creed of Islam: Sad al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi*. Trans. E. E. Elder. New York: Columbia University Press, 1950.

(Tumi) الطعمي، محيي الدين (نور). **النور الأبهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.

Wisnovsky, Robert. 'Post-classical (1100CE-1900CE) Islamic Philosophy: A Handlist (by Author) of Major Extant Arabic Works and Commentaries.' [Online: http://islamsci. mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd7]

الفصل الحادي والثلاثون

استـطـراد (٣)

التلقي القبطي والسرياني للأشعرية الجديدة

جريجور شوارب

(١)

مـقـدمـة

ثمة ثلاث سمات بارزة لما يسمىٰ بـ «النهضة السريانية» (Syriac Renaissance) في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولـ «نهضة الأدبيات القبطية العربية» (Renaissance of Copto-Arabic literature) في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهي الاعتماد الواسع لأعمال مؤلفين معاصرين غير مسيحيين من مجالات معرفية شتىٰ، وإدراجها في مدونة الكتب المعتمَدة، وتأليف مختصرات ذات طابع موسوعي تعرض مزيجًا جديدًا من المعرفة الفلسفية اللاهوتية، والفلسفية العلمية (تويله Teule ٢٠١٠؛ سيداروس Sidarus ٢٠١٠a)(*). وتمثل هاتان «النهضتان» -للمسيحية السريانية والقبطية- مَعْلَمًا علىٰ فترات من الازدهار الأدبي والثقافي قبيل الاضطرابات السياسية التي أصابت العالم الإسلامي وفي أثناء وقوعها، مع ما صحب هذه الاضطرابات من تغيرات جيوسياسية بعيدة المدىٰ: ظهور الإلخانات المغولية في فارس والعراق، وسقوط الأيوبيين والتحول إلىٰ حكم

(*) أود أن أشكر أ. ي. سيداروس علىٰ تعليقاته القيمة علىٰ النسخة الأولىٰ من هذه المقالة.

المماليك في مصر وسورية والحجاز وأجزاء من جنوب شرق الأناضول، واحتلال الجيوش الصليبية لمناطق استرتيجية علىٰ امتداد الساحل الشرقي للبحر المتوسط، والسقوط التالي للإمارات الصليبية (تُويله Teule ٢٠١٢a، b).

وفي الحق أن العوامل التي أسهمت في «العصر الذهبي» للأدبيات السريانية والقبطية العربية متعددة (سيداروس ٢٠١٠a: ٣٢٨-٣٢؛ سوانسون ٢٠١٠: ٨٣-٤):

* امتازت فترة الحكم الأيوبي بالاستقرار السياسي النسبي، فتهيأت بذلك الظروف لازدهار الحياة الاجتماعة والثقافية بين المسلمين وغير المسلمين، كما أن السياسة التعليمية للأيوبيين قد أدت إلىٰ الإكثار من المؤسسات التعليمية والمكتبات، ومن تداول الكتب. وفي القرنين السادس/الثاني عشر والسابع/الثالث عشر أصبحت العلوم العقلية جزءًا رئيسًا من مناهج التعليم التقليدية في المدارس السنية.

* كان لضم مصر وبلاد الشام واليمن تحت قوة سياسية واحدة أهمية كبيرة في نهضة الأدبيات القبطية العربية، فقد ساعد هذا الاتصال الإقليمي علىٰ تعزيز العلاقات التاريخية القديمة بين القبط والنصارىٰ السوريين الأرثوذكس، ويسَّر تبادل الأفكار والكتب والتحف الفنية بين البلدين (فيي Fiey ١٩٧٣؛ دين هيجر Den Heijer ٢٠٠٤). وقد كانت الأمة القبطية في دمشق تنمو باطراد، ونجحت في تحصيل شيء من القوة، وكان لها -إلىٰ منتصف القرن الثالث عشر- من القوة السياسية ما يكفي لتحدي سلطة البطريرك القبطي في القاهرة (MTQ ٥ : ١٥٢-٤). وسوف نرىٰ أن أنصار نهضة الأدبيات القبطية العربية قد أقاموا جميعًا تقريبًا في دمشق -في القرن الثالث عشر- مُدَدًا تطول وتقصر، وكانت لهم علاقات وثيقة بالقبط هناك.

* وفي الكنيسة القبطة لم يَكتمل الانتقال اللغوي من القبطية إلىٰ العربية -الذي كان شرطًا للنهضة القبطية العربية- إلا في إبان القرن الثاني عشر (روبنسون Rubenson ١٩٩٦؛ زابوروسكي Zaborowski ٢٠٠٨؛ سوانسون ٢٠١٠: ٦١-٨١؛ سيداروس ٢٠١٣b). وفي العقود الوسطىٰ من القرن الثاني عشر كان هناك عدد كافٍ

من الرهبان القبط والعلماء العلمانيين الذين تلقوا تدريبًا [تشكيلًا] مناسبًا للدلوف إلىٰ مدونة ضخمة من الأدبيات الدينية والعلمية المكتوبة بالعربية، وللانخراط في نشاط أدبي مكثف، واقترن هذا الاستعداد بتوسيع الاهتمام وزيادة الرغبة في الاعتماد علىٰ مصادر من خارج التراث القبطي.

* وقد كانت القوة الدافعة للنهضة القبطية العربية طبقةً من نبلاء القبط المتعلمين تعليمًا عاليًا، الذين كانت لديهم الوسائل والقدرة علىٰ الرعاية السخية لعلماء القبط وفنانيهم (سيداروس ٢٠١٣a). وفي عصر الفاطميين والأيوبيين أصبح كثير من الأسر القبطية جزءًا أصيلًا من البيروقراطية الحكومية، وتولوا الوظائف في دواوين الأيوبيين لعدة أجيال، حتىٰ إن معظم العلماء الذين ارتبطت أسماؤهم «بالنهضة» القبطية العربية ينتمون إلىٰ هذه الأسر من موظفي الدولة، أو كان لهم بها صلات قريبة. وكذلك نَعِم علماء النهضة السريانية الأُوَل برعاية الحكام المحليين والمؤسسات الكنسية (إديه Edde ١٩٩٥).

لقد كان الأنصار الأساسيون للنهضتين السريانية والقبطية علماءَ ذوي ثقافة عميقة، أبدوْا انفتاحًا فكريًا رائعًا علىٰ أنواع مختلفة من التراث اللغوي والديني، فدَرَسوا -إلىٰ جانب الأدبيات المدرسية والكنسية للأمم المسيحية الشرقية، وآباء الكنيسة، والفلسفة اليونانية العربية- مصنفات طائفة من المفكرين المعاصرين من اليهود والمسلمين. وكان لدىٰ بعضهم مكتبات خاصة ضخمة، ومهارة المغرم بالكتب في تتبع المخطوطات النادرة والمهملة. وقد وصف المؤتمَن بن العسال هذه الحالة العلمية البحثية وصفًا حيًّا متميزًا في فاتحة كتابه «**مجموع أصول الدين**» (١ : f.٢٠، ١٦):

> **وكل من وجدت عنده كتابًا منها [يعني كتب أصول الدين] اشتريتُه وسبرته بالمطالعة واستبريته، ومن لا يبيعه، استعرته منه وأنسخه، وأرسي مركبة غرضه في ميناء صدري وأرسخه. وجمعت كتبه من كل نحلة وطائفة، ومن كل جماعة عالمة به وعارفة. وواصلت مطالعتها مواصلة الحيوان الناطق للفكر والأمل.**

لقد أثرت النهضتان القبطية والسريانية عمليًا في كل مجالات الإنتاج العلمي والأدبي، بما في ذلك الفلسفة، والمنطق، والعلوم [الطبيعية]، وعلم الكلام، والفقه، والنظرية الأدبية، والنقد، والكتابة التاريخية، والنحو، والصناعة المعجمية. وفي مجال الفكر الديني كان إجراء «الأخذ» عن مصادر جديدة غير مسيحية ردَّ فعل -في الأساس- علىٰ تطورات سابقة في علم الكلام والفلسفة الإسلاميين أعقبت الصعودَ المذهل لفكر ابن سينا واندماجه بالكلام الأشعري، وما استتبعه ذلك من ظهور نمط جديد من علم الكلام الفلسفي (إندرِس Endress ٢٠٠٦؛ أيشتر ٢٠٠٩).

ولا حاجة بنا إلىٰ أن نعيد القول بأن العلماء النصارىٰ كانت لديهم معرفة جيدة بمختلف الاتجاهات الفكرية في أواخر العصر القديم، وكذلك بعلم الكلام الإسلامي في عصره الباكر قبل القرن الثالث عشر. وقد كانت كتب آباء الكنيسة اليونانية والسورية -التي تمثل جزءًا أصيلًا من مناهج التعليم في المدارس المسيحية وفي الأديرة في قرون الإسلام الأولىٰ- مُشْرَبةً بالمصطلحات والمفاهيم المشتقة من الفلسفة والمنطق والطب والبلاغة اليونانية والهلنستية (بيكر Becker ٢٠٠٦). ومما يُذكر أن المتكلمين النصارىٰ الأُوَل الذين كتبوا بالعربية -بدءًا من القرن التاسع إلىٰ القرن الحادي عشر- كان لديهم معرفة مباشرة بالاتجاهات المعاصرة في الفلسفة والكلام، بل كان لهم -في حالات كثيرة- صلات شخصية بالمتكلمين والفلاسفة المسلمين. ومن بين هؤلاء المتكلمين النصارىٰ: ثيودور أبو قرة (ت. ٨٣٠؛ GCAL ٢: ٧-٢٦؛ CMRBH ١: ٤٣٩-٩١؛ كوكان Coquin ١٩٩٣: ٦١)، وعمار البصري (ت. ٨٤٥؛ GCAL ٢: f.٢١٠؛ CMRBH ١: ٦٠٤-١٠؛ كوكان ١٩٩٣: ٧٠)، وحبيب بن خدمة أبو رائطة (ت. ٨٥٥؛ GCAL ٢: ٢٢٢-٦؛ CMRBH ١: ٥٦٧-٨١؛ CC f.٧٠) وموسىٰ بار كيفا (ت. ٩٠٣؛ GCAL ٢: ٢٢٩-٣٣؛ CMRBH ٢: ٩٨-١٠١؛ كوكان ١٩٩٣: ٧١)، وقسطا بن لوقا (ت. ٩١٢؛ GCAL ٢: ٣٠-٢؛ CMRBH ٢: ١٤٧-٥٣؛ كوكان ١٩٩٣: ٦٢)، ويحيىٰ بن عدي (ت. ٩٧٤؛ GCAL ٢: ٢٣٣-٤٩؛ CMRBH ٢: ٣٩٠-٤٣٨؛ كوكان ١٩٩٣: f.٧١)، وساويروس ابن المقفع (ت. ١٠٠٠؛ GCAL ٢: ٣٠٠-١٨؛ CMRBH ٢: ٤٩١-٥٠٩؛

كوكان ١٩٩٣: ٧٥)، وإلياس النصيبيني (ت. ١٠٤٣؛ GCAL ٢: ١٧٧-٨٤؛ CMRBH ٢: ٧٢٧-٤١؛ كوكان ١٩٩٣: ٦٨)، وأبو الفرج عبد الله بن الطيب (ت. ١٠٤٣؛ GCAL ٢: ١٦٠-٧٦؛ CMRBH ٢: ٦٦٧-٩٧؛ كوكان ١٩٩٣: ٦٨).

وقد كان هؤلاء المؤلفون المتقدمون في الأدبيات العربية المسيحية يمثلون -في نظر أصحاب النهضتين السريانية والقبطية العربيتين في القرن الثالث عشر- مرجعيات مركزية، ويظهرون بوضوح في كتاباتهم. والحق أن بعض كتاباتهم قد «أعيد اكتشافها» فعليًّا في أثناء هذه الحقبة (سيداروس ٢٠١٠a: ٣٣١). ومع ذلك أصبح هؤلاء المؤلفون الأُول يُقرأون الآن جنبًا إلىٰ جنب مع مؤيدي فكر ابن سينا ومنتقديه المتأخرين. وفي رأي كثير من العلماء المسيحيين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أن هذه الاتجاهات الفكرية الجديدة كانت تُذَكِّرُ بقوةٍ بتراثهم الهليني والهلنستي في الخطاب اللاهوتي، بل إنهم قد تولَّد لديهم نوعُ شعور بالعودة إلىٰ وطنهم الذي ألفوه، علىٰ الرغم من أن يد الإصلاح والتجديد قد أُعملت فيه كليةً. وهذا الشعور هو الذي مَلَك غريغوريوس [ابن العبري] Barhebraeus في كتابه [«تاريخ ابن العبري»] (*Chronography*) "*Chronography*"، ١: f.٩١؛ مج٢، fo. ٩٨a-b):

> **ونبغ من بينهم (المسلمين) فلاسفة، ورياضيون، وأطباء قد بزُّوا [الحكماء] القدامىٰ بدقة معارفهم. ولم تكن الأسس التي رفعوا عليها مبانيهم إلا البيوت اليونانية. وإنما كانت مباني الحكمة التي نصبوها عظيمةً بسبب أساليبهم الصقيلة، وبحوثهم البالغة الحذق؛ ولذلك أصبحنا نحن -الذين اقتبس منهم المسلمون الحكمة عن طريق المترجمين، وجميعهم سوريون- نجد أنفسنا مجبورين علىٰ البحث عن الحكمة قِبَلَهم.**

وقد كان هذا المظهر المسيحي المزعوم للاتجاه الفلسفي الجديد في علم الكلام، وكذلك التقارب المأثور بين علم اللاهوت المسيحي وتراث المذاهب الفلسفية في العصرين القديم والقديم المتأخر هو الذي حمل بعضَ المتكلمين المسلمين - في أواخر القرن الحادي عشر وفي القرن الثاني عشر - علىٰ معارضته

[الاتجاه المتفلسف]؛ لأنهم كانوا يخشون من زحف المسيحية علىٰ العقيدة الإسلامية، ومن أن:

> **يؤول أمر الإسلام إلىٰ ما آل إليه أمر النصارىٰ في دين عيسىٰ، فإن رؤساءهم مالوا إلىٰ علم اليونانيين في الفلسفة حتىٰ انتهىٰ أمرهم إلىٰ أن خرَّجوا دين عيسىٰ علىٰ طريق الفلاسفة (ركن الدين ابن الملاحمي، تحفة، ٣).**

(٢)
التلقي المسيحي لفخر الدين الرازي في سورية ومصر الأيوبيتين

إن تلقي المسيحيين من القبط والسريان لعلم الكلام الإسلامي الذي أُشرب فلسفةَ ابن سينا كان -قبل كل شيء- من خلال مصنفات فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢١٠). وقد أصبحت هذه المصنفات عند علماء الطوائف الدينية قاطبةً أنموذجَ الخطاب الفلسفي الكلامي، والمثالَ البنيويَّ والمفاهيميَّ الذي يُنشئون علىٰ وفقه تصانيفهم الفلسفية الكلامية (شوارب b٢٠١٤: ١٤٤-٨). ويتضح في هذا الصدد تفوقُ ابن خطيب الري -كما كان يلقبه معاصروه- علىٰ الدور الذي أدته مصنفات المتقدمين عليه ممن كان يمثل «النزعة الفلسفية» في المذهب الأشعري، ولا نحاشي من ذلك أبا حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١).

وقد كان الرازي يُعتبر -في أثناء حياته- ذلك الوسيطَ المبرِّزَ الذي نجح ببراعة في الجمع بين نظامين فكريين يوصفان بالتعارض: فلسفة ابن سينا وعلم الكلام. وكان يُلقب في القرن الثالث عشر **بأفضل المتأخرين وسيد الحكماء المحدَثين** (ابن أبي أصيبعة، عيون، ٢: ٢٣) من جميع الطوائف الدينية. ولم تزل مصنفاته تزدان بها كثير من المكتبات الخاصة والعامة للمسلمين ولغير المسلمين. وعلىٰ الرغم من أن طائفة من المتكلمين قبله قد أشاروا إلىٰ فائدة المنطق، واختاروا الفلسفة لحل المتناقضات المتأصلة في الكلام، فإن نقد الرازي الشامل لفكر ابن سينا كان هو الحافزَ الأساسي لتقديم المنطق والفلسفة المشائيين،

وكذلك العلوم، ضمن المنهج التعليمي المدرسي، وهو الذي حمل متكلمين وفقهاء علىٰ قراءة آثار ابن سينا وأتباعه ونقدها، أو الدفاع عنها، أو تنقيحها، وأظهر كيف أمكن تمثُّلها مع أصول عقيدتهم ومذهبهم الكلامي (إندراوس ٢٠٠٦؛ شوارب c٢٠١٤).

ويمثل الدعم الذي حظي به التوافق [حرفيًا: التحالف] الشافعي الأشعري في عصر الأيوبيين عاملًا حاسمًا آخر في انتشار المذهب الأشعري، وفي ذيوع كتب الرازي في سورية ومصر واليمن. ويشير مصدران من مصادرنا الرئيسة في الحياة الفكرية في زمن الأيوبيين -وهما تاريخ مختصر الدول لابن العبري (٢٥٤. ١٤-١٧)، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (٢: ٢٩. ٣١-٢)- إلىٰ صلات أيوبية متعددة بفخر الدين الرازي وتراثه الفكري، فكتابه «**تأسيس التقديس**» (**أساس التقديس**) -وهو رسالة في تأويل القرآن تأويلًا عقليًا- صُنف بتكليف من الملك العادل (حكمه من ٥٩٦/ ١٢٠٠-٦١٥/١٢١٨)، أخي صلاح الدين؛ ولذلك افتتح بالإهداء إلىٰ الحاكم الأيوبي (الرازي، أساس، ٣٣٩)، كما أن طائفة من تلامذة الرازي غدوْا علماء بارزين في بلاط السلاطين الأيوبيين. وقد قام شمس الدين عبد الحميد بن عيسىٰ الخسروشاهي (ت. ٦٢٥/ ١٢٥٤) -الذي كان من أجلِّ تلامذة الرازي، فيما ذكر ابن أبي أصيبعة- بتعليم الملك الناصر داود (ت. ٦٢٤/ ١٢٢٧)، السلطان الأيوبي علىٰ الكرك ثم علىٰ دمشق، العلومَ الحكمية، وأسهم بدور كبير في ترويج كتابات ابن سينا والرازي بين فقهاء الشافعية علىٰ الأراضي الأيوبية (عيون، ٢: ١٧٣.١-١٧٤.٧؛ ابن واصل، مفرج، ٤: ٢٠٦). وقد كان هذا الترويج من الخسروشاهي لتصانيف الرازي علىٰ حساب منافسه سيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١/ ١٢٣٣)، الذي كان أثيرًا لدىٰ والد الناصر، الملك المعظم عيسىٰ (حكم من ٥٩٧/ ١٢٠١ إلىٰ ٦١٥/ ١٢١٨، resp. ٦٢٤/ ١٢٢٧)، والذي كان يُعد قبل مقدم الخسروشاهي الأستاذَ الأول للمنطق والفلسفة الطبيعية وعلم الكلام الفلسفي في دمشق، وكان كذلك مشهورًا -وقد أخذ فلسفة ابن سينا عن معلمين يهود ونصارىٰ في حي الكرخ ببغداد- بنقده لفخر الدين، وإن كان «لا يستطيع أن يبلغ مبلغه» في رأي الخسروشاهي.

وثمة تلميذ آخر للرازي كان له تأثير في نشر كتب شيخه في مصر، هو أفضل الدين أبو عبد الله محمد بن ناماوار الخُونجي (ت. ٦٤٦/١٢٤٩) (ابن أبي أصيبعة، عيون، ٢: f.١٢٠؛ GAL I2: ٦٠٧؛ GAL S ١: ٨٣٨). وفي اليمن الأيوبية أيضًا شاع تلقي الأشعرية عامة، وكتب الفخر الرازي خاصة في إبان القرن السابع/الثالث عشر، ليس بين شافعية اليمن السفلىٰ فحسب، ولكن بين منتقدي الرازي من الزيدية أيضًا في مرتفعات اليمن الشمالية. وقد كان شمس الدين البيلقاني، الذي كان يُدرس المنطق وأصول الأشعرية في المدرسة المنصورية بعدن، تلميذًا مباشرًا لفخر الدين.

وفي العراق كان تدريس كمال الدين ابن يونس (ت. ٦٣٩/١٢٤٢) لفلسفة ابن سينا ولكتب الرازي يمثل أهمية كبيرة للنصارىٰ السوريين. وقد قضىٰ ابن يونس حياته -بعد أن فرغ من دراساته في المدرسة النظامية ببغداد- في التدريس في طائفة من مدارس الموصل. والحق أن دائرة تلامذته لم تقتصر علىٰ الكثير من الشخصيات الرائدة في التاريخ الفكري في القرن الثالث عشر، كأثير الدين المفضل بن عمر الأبهري (ت. ٦٦٠-٣/١٢٦٣-٥)، ونصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/١٢٧٤)، ولكنها ضمت كذلك نفرًا من اليهود والنصارىٰ الذين لم يدرسوا عليه آثار الفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي فحسب، وإنما أخذو عنه التفسير الفلسفي للتوراة والأناجيل (ابن خلكان، وفيات، ٥: ٣١٢. ١٩-٣١٣؛ غريغوريوس، تاريخ، ٢٧٣. ٤-١٧؛ تاكاهاشي Takahashi ٢٠٠٢b: ١٤٨ رقم ٣).

وسوف أسوق - فيما يلي- بعض الأمثلة لتلقي فخر الدين الرازي في خلال نهضة الأدبيات العربية السريانية والقبطية. وليست هذه إلا خطوة أولىٰ نحو تحليل مصدري أكثر شمولًا لهذه الأدبيات (شوارب القادم)، ولكنه كافٍ للبرهنة علىٰ أهمية الفكر الديني المسيحي لبلوغ فهم صحيح للتطورات الموازية في علم الكلام الإسلامي في حقبة ما بعد الكلاسيكية.

(أ) أولاد العسال

كان زعماء «نهضة» الأدبيات العربية القبطية أربعة إخوة لأب، ينتمون إلىٰ

أسرة قبطية مرموقة في القاهرة القديمة (وديع a١٩٩٧؛ سيداروس a٢٠١٣). وقد ظلت هذه الأسرة -لأجيال عدة- يَخرج منها كُتَّاب وموظفون رفيعو المستوىٰ في ديوان الدَّرَج، والإنشاء، والجيوش في الدولة الأيوبية، كما كان لها دور حيوي في الحياة المدنية والثقافية والكنسية للأمة القبطية، بحيث كانت تقود فصيل القاهرة الجديدة المعارضَ للسلوك المحافظ للمؤسسة الكنسية في فسطاط مصر (وديع ١٩٨٥). والحق أن الترتيب الصحيح لهؤلاء الإخوة أنصاف الأشقاء لم يزل موضع خلاف، غير أن المعلومات الصحيحة تخبرنا بأن الأسعد أبو الفرج وصفي الدولة أبو الفضائل كانا ثمرة زواج أبيهما الأول، وولدا في أواخر سنة ١١٨٠ و١١٩٠، بينما كان الأمجد ابن العسال (ت. ١٢٦٠) ومؤتمن الدولة أبو إسحاق إبراهيم من زواجه الثاني (انظر في وجهات نظر أخرىٰ: وديع ١٩٨٥: ٣١-٧٩؛ ١٩٩٧: ٨١-٨٩. ١٢٤؛ سمير ١٩٨٥: ٩-٢٢). وقد تحلىٰ ثلاثة منهم بحلية العلم واشتهروا، بينما شَغَل رابعهم (الأمجد) وظائف عليا في الديوان الأيوبي، ثم أصبح راعيًا مهمًّا لإخوته ولمن حولهم، وللمجتمع القبطي كله، كما أصبحت مكتبات هؤلاء الإخوة من بني العسال في القاهرة ودمشق -في نظر معظم ممثلي النهضة القبطية العربية- مصادر مهمة للمعرفة. فمكتبة الأسعد (الخزانة الأسعدية) مثلًا، كان يرتادها أبو شاكر ابن الراهب، وأبو البركات ابن كَبَر (وديع a١٩٩٧: f.٩١ رقمي ٤١-٣).

وكان للأمجد مكتبتان علىٰ الأقل ثمينتان، إحداهما في داره ذات الطوابق المتعددة في حارة زويلة (القاهرة الجديدة)، والأخرىٰ في مسكنه بدمشق، وكانت كلتاهما تحوي كثيرًا من نوادر المخطوطات، ولا سيما كتب المؤلفين السوريين والملكانيين من الشرق والغرب (وديع a١٩٩٧: ٦٦ رقم ٧٣). وقد قام جبريل بنسخ عدد كبير من مخطوطات المكتبة، وهو راهب من أصل سوري، ظل أكثر من خمسة عشر عامًا يعمل ناسخًا خاصًّا للأمجد، وكان كذلك المعلم الخاص لولده، فخر الدولة، كما أسهم في المشروعات العلمية لإخوة مولاه [الأمجد]. وفي سنة ١٢٥٠م و١٢٦٠م رَشَّح الإخوة من أولاد العسال وكذلك نبلاءُ القاهرة الجديدة جبريل للكرسي البطريركي، غير أنه لم يُرسَّم بهذا المنصب إلا في سنة ١٢٦٨، حين أضحىٰ البطريرك جبريل الثالث (سيداروس ١٩٧٥: ٢٣؛ سمير

١٩٨٥: ٢٦٤-٨؛ سوانسون ٢٠١٠: ٩٧-١٠٠؛ وديع a١٩٩٧: ٦٦ رقم ٧٣).

(ب) الأسعد أبو الفرج هبة الله ابن العسال (توفي قبل ١٢٥٩)

كان للأسعد صلات بكبار رجالات الحكومة الأيوبية، والغالب أنه تبوأ منصبًا رسميًّا في الديوان الحكومي، ولعل في هذا ما يفسر رحلاته الكثيرة إلىٰ سورية واليمن، مما أتاح له فرصة شراء المخطوطات (وديع a١٩٩٧: ٨٩-٩٦). وأكثر ما اشتهر به الأسعد ترجمتُه للأناجيل الأربعة من القبطية إلىٰ العربية، وقد أتمها في دمشق في سنة ٦٥٠/١٢٥٢-٣ (تحقيق مُعوض ٢٠١٤). ومما يذكر أن مكتبته المذكورة آنفًا (الخزانة الأسعدية) حوت كثيرًا من المخطوطات التي نسخها بيده (سيداروس ١٩٧٥: ١٧٢؛ b٢٠١٠: f.١٤٣؛ وديع a١٩٩٧: f.٩١)، وأنه قام في سنة ٦٢٨/١٢٣١ -بطلب من أخيه الأمجد- بتصنيف «**مقالة في النفس**»، أُودِع مختصرٌ لها بعد ذلك الفَصْلَ الستين من كتاب «**مجموع أصول الدين**» للمؤتمن، أخيه لأبيه (انظر: المبحث ٢. د). وفي هذه المقالة تصنيف وإجمال للآراء الفلسفية والكلامية في موضوع النفس، ومن مصادر الأسعد: ابن سينا، وفخر الدين الرازي، وموسىٰ بن ميمون (وديع a١٩٩٧: f.٩٣؛ شوارب ٢٠٠٧: ١٤-١٥؛ a٢٠١٤: ١١٨-٢٣).

(ج) صفي الدولة أبو الفضائل ماجد ابن العسال (ت. ١٢٦٠)

كان الصفي أوسع أولاد العسال شهرةً وأغزرهم تأليفًا (GCAL ٢: ٣٨٨-٤٠٣؛ CMRBH ٤: ٥٣٨-٥١، مع مراجع أخرىٰ؛ سمير ١٩٨٥؛ ١٩٨٧؛ وديع ١٩٨٥، ١٩٨٧، a١٩٩٧: ٩٧-١١٦)، وقد صُنفت أغلب، بل جميعُ كتبه اللاهوتية والفلسفية والجدلية، وكذلك مجموعه التشريعي للكنيسة القبطية (المجموع الصفوي؛ مجموع القوانين) في أواخر سنة ١٢٣٠م إلىٰ سنة ١٢٤٠م، في أثناء بطريركية سيريل (Cyril) (كيرولوس) الثالث (داود بن يوحنا الفيومي) ابن لقلق (١٢٣٥-٤٣؛ CMRBH ٤: ٣٢٠-٤؛ سوانسون ٢٠١٠: ٨٣-٩٥؛ ورثمولر Werthmuller ٢٠١٠) وفيما تلا ذلك في أثناء شغور [البطريركية] لسبع سنوات (١٢٤٣-٥٠؛ سوانسون ٢٠١٠: ٨٨-٩٥). وقد كان الصفي كاتبًا

مِكثارًا، حتىٰ إن بعض كتب متقدمي المؤلفين المسيحيين والمسلمين لم تبق إلا بسبب مقتطفاته ومختصراته (GCAL ٢ :٢٤٠ f.٢٤٧؛ وديع a١٩٩٧: ١٠٨-١٥؛ سمير ١٩٨٧: f.١٧٤)، وقد أضاف فيما بعد إلىٰ كثير من هذه المقتطفات حواشي وشروحًا (الحواشي الصفوية)، التي أصبحت مصدرًا مهمًا في أعماله اللاحقة، والتي كانت كثيرًا ما ترد مقتبساتٌ منها في «**مجموع**» أخيه الأصغر لأبيه، المؤتمن (انظر: المبحث ٢. د). وكان الصفي وَلوعًا كإخوته بنوادر المخطوطات، وفي سنة ١٢٣٠م أقام مدةً طويلة في دمشق يجمع المادة المصدرية لكتابه (Nomocanon [= المجموع الصفوي أو مجموع القوانين]) الذي كشف عن تأثير واضح للفقه الإسلامي في المصطلحات، والبنية، والمفاهيم. وقد تضمنت مجموعة مخطوطات الصفي نسخًا أصلية من كتب يحيىٰ بن عدي، وكذلك من نسخة ابن عدي (المؤرخة بـ ٣١١/٩٢٣) من كتاب الناشئ الأكبر (ت. ٢٩٣/ ٩٠٦) الموسوم بـ«**الأوسط في المقالات**» (تحقيق فان إس ١٩٧١: ٧٦-٨٧؛ توماس Thomas ٢٠٠٨: ٣٥-٧٧؛ CMRBH ٢: ٨٥-٨؛ وديع a١٩٩٧: ١٢٠ f. ٥٢-٣). وكان ابن عدي -الذي اعتاد الصفي تلقيبه بـ «شيخنا» (علىٰ سبيل المثال: الصحائح، ٥، ٢٠)- يشغل مكانة متميزة في كتابات الصفي. ومما يجدر ذكره هنا أنه [ابن عدي] كان ناقدًا بارزًا لفكر أبي الحسن الأشعري، ومن هذا الباب عرفه فخر الدين الرازي جيدًا، وكان يقتبس منه (CMRBH ٢: ٣٩٠-٤٣٨؛ إنـدِرِس ١٩٧٧: f.٥٧، ٧٣-٨١، f.٨٩؛ بـلاتـي Platti ٢٠٠٤، ويسنوفسكي Wisnovsky ٢٠١٢: ٣٢١-٤). ومن الممكن بيان طغيان حضور الرازي في كتابات الصفي بالمثالين الآتيين:

لقد صُنف كتاب «**الصحائح في جواب النصائح**» (=**الصحائح في الرد علىٰ النصائح**، CMRBH ٤: ٥٤٢-٤؛ جراف Graf ١٩١٠: ٦٤-٧٠؛ وديع a١٩٩٧: f.١٠٤) ردًا علىٰ كتاب «**الرد علىٰ النصارىٰ**» لأبي الحسن علي بن سهل ربَّن الطبري (٧٨٠م-٨٦٠م)، الطبيب الشرقي السوري الشهير، الذي اعتنق الإسلام (CMRBH ١: ٦٦٩-٧٤). وتتضمن الرسالة خمسة عشر فصلًا، وقد جاء في فصلها التقديمي الأول ذكر لمصادر «**الصحائح**»، ومنها ابن سينا وفخر الدين الرازي، وفي الفصلين الثاني والثالث عشرة أصول منهجية وعقدية، بينما

تمحض الاثنا عشر فصلًا الباقية للرد، متبعةً نسق الطبري في رده (وديع a١٩٩٧: ١٠٤؛ سمير ١٩٨٣). وقد أشار الصفي في الأصل المنهجي الثامن (٢٠) إلىٰ الرازي بوصفه من **أصدق المتأخرين علمًا**، بينما مُنح أفلاطون شرف كونه **من أفضل المتقدمين فلسفة**. وفي الفصل الثالث (٣٠) نقل الصفي مقطعًا قصيرًا من رد الرازي علىٰ العقيدة المسيحية (الفصل الثامن في الرد علىٰ النصارىٰ) من كتاب «**نهاية العقول في دراية الأصول**» (هكذا قال ابن الخطيب في كتاب نهاية العقول)، مقدمًا الرازي بقوله: **وهو مصنِّف في الفلسفة وأصول دينهم وفروعه**. ثم كتب في الرد علىٰ نقده لعقيدة الثالوث:

> **وكما لا إنكار علىٰ من وصف زيدًا -مثلًا- أنه العاقل والمفكر والناطق، وكذلك لا إنكار علىٰ من وصف الإله تعالىٰ، فقال: إنه الموجود والحكيم والقادر، هكذا لا إنكار علىٰ من وصفه تعالىٰ فقال هو الآب والابن والروح القدس. نعم يبقىٰ الخلف لفظيًّا، لا في المعنىٰ.**

ويتضمن كتاب «**نهج السبيل في تخجيل محرفي الإنجيل**» (=الرد علىٰ الجعفري؛ CMRBH ٤ : f.٥٤٨؛ (وديع a١٩٩٧: f.١٠٤) مختصرًا وردًّا علىٰ كتاب «**تخجيل محرفي الإنجيل**» (=تخجيل من حرف التوراة والإنجيل) لتقي الدين أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري (ت. ٦٦٨/ ١٢٧٠)، الذي اعتمد علىٰ كتاب «**الرد**» المذكور آنفًا لعلي بن ربان، وكذلك علىٰ بعض الأدبيات الإسلامية المتقدمة عن المسيحية، وكان له تأثير كبير في المؤلفين المسلمين اللاحقين الذين كتبوا عن المسيحية (CMRBH ٤ : ٤٨٠-٥). وقد صنف «**النهج**» بطلب من البطريرك سيريل [كيرلُس] الثالث، وتضمن مقدمة وخمس قواعد، تطابق الأدلة الخمسة التي ساقها «**التخجيل**» ضد الدين المسيحي، والتي لم يتم التطرق إليها إلا في «**الصحائح**». وفي الرد الوارد في القاعدة الثالثة أطال الصفي النقل عن رده الآخر المفقود علىٰ الفصل المذكور آنفًا في نقد المسيحية (الفصل الثامن في الرد علىٰ النصارىٰ) في كتاب «**نهاية العقول**» للرازي (جواب الرد علينا في كتاب نهاية العقول، وهذه نسخته: [...]) (نهج، ٣٤-٦). وقد تضمن الاقتباس جزئيتين فرعيتين قصيرتين من «**النهاية**» (تحقيق فودة ١ : ٥٥٤) ثم أُتبعتا بما

يناسبهما من الرد. وقد أشار الصفي أولًا -في الرد على دعوى الرازي بعدم وجود فرق بين المسيح وغيره من الأنبياء فيما يتعلق بالمعجزات- إلى رده على الناشئ الأكبر (جواب الناشئ الأكبر=جواب عبد الله الناشئ في المقالات=الرد على كتاب المقالات للناشئ=إجابة الناشئ)، ثم أشار إلى مختصره لكتاب «**الأربعين**» للرازي (مختصر كتاب الأربعين). ووجد مختصر ورد على المسألة التاسعة من كتاب «**الأربعين**» (المسألة التاسعة في أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته في شيء ويستحيل أن تحل صفة من صفاته في شيء) في ذيل على بعض مخطوطات «**الصحائح**» (Mss. Vat., BAV, Ar. 38, fos. 118 v-125v; Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 299, fos. 131r-141r; CMRBH 4: 547؛ وديع ١٩٩٧a: ١٠٥ مع رقم ٨٢، ص ١٨٦ §٢١)، ونُقل بتمامه في الفصل الأربعين من «**مجموع**» المؤتمن (الشك الوارد (/الشكوك الواردة) من الإمام فخر الدين ابن الخطيب (رحمه الله) على الاتحاد وجواب الشيخ (/الأخ الفاضل) الصفي (رحمه الله) في المسألة التاسعة من كتاب الأربعين). وقد توزع رد الصفي على ثماني فقرات تَغَيَّتْ إثباتَ لاهوتية المسيح وضرورةَ تجسد الله فيه بأدلة عقلية ونقلية.

(د) مؤتمَن الدولة أبو إسحاق إبراهيم ابن العسال (توفي بعد ١٢٧٠)

يشي اللقب الشرفي «مؤتمن الدولة» بأن الأخ الأصغر للأسعد والصفي كان يشغل منصبًا رسميًا في الديوان الأيوبي (GCAL ٢ : ٤٠٧-١٤؛ CMRBH ٤ : ٥٣٠-٧؛ وديع ١٩٩٨ : رقم ٥١؛ وديع ١٩٩٧a: ٧٦-١٢٥، ١٨٤-٩)، ويبدو أنه كان يعمل أمين سر [سكرتيرًا] للبطريرك في أثناء تولي سيريل الثالث ابن لقلق لكرسي البطريركية (١٢٣٥-٤٣) (وديع ١٩٩٧a: ٦٥، ١٠١، ١٠٤)، وأقام في دمشق فترات طويلة (وديع ١٩٩٧a: ١٣١)، وكان فيها في سنة ٦٥٨/١٢٦٠ حين خرجت من سلطان الأيوبيين، وقد نُهبت مكتبته في أعمال الشغب ضد النصارى (وديع ١٩٩٧a: ١٣٨-٤٥). وفي هذا العام صنف كتاب «**التبصرة المختصرة**» (مقالة مختصرة في أصول الدين)، يدافع فيه عن العقائد النصرانية الأساسية ليستخدمه نصارى دمشق (cmrbh ٤ : f.٥٣٢؛ وديع ١٩٩٧a: ١٧٠-٣)، وكشف

في مقدمته (التبصرة، ١٠١-٤) عن عزمه تصنيف كتاب جامع في هذه الموضوعات، وهو ما صنعه في مصنفه الرئيس «**مجموع أصول الدين ومسموع محصول اليقين**»، وهو كتاب عقدي جامع، في خمسة أجزاء، وسبعين بابًا، وقد أتمه بين ١٢٦٥ و١٢٧٥ (وديع a١٩٩٧: ١٧٧-٨٩؛ سيداروس ٢٠٠٨: ٣٥٠)، واعتمد فيه علىٰ كثير من المصادر المسيحية وغير المسيحية (وديع a١٩٩٧: ١٨٤-٩؛ ١٩٩٠-١)، وعلىٰ الرغم من أن كثيرًا منها مذكور صراحةً، فإن هناك نقولًا واقتباسات غير معزوة لأصحابها. وأكثر من نقل عنه من غير المسلمين الإمام العالم فخر الدين ابن الخطيب (وديع a١٩٩٧: ١٨٨، ٢٧). وفي النشرة التالية سرد لأهم الاقتباسات من أعمال الرازي:

وفي الباب الثاني مقدمة في أساسيات المنطق، تعتمد اعتمادًا كبيرًا علىٰ «**الرسالة الشمسية**» لنجم الدين الكاتبي، وتتضمن كذلك اقتباسات من كتاب «**المعالم**» للرازي (علىٰ سبيل المثال: ١: f.٤٧، f.٤؛ ١: ٦٨-٧٠، ١٢٢-٩).

ويتكون الباب الثالث، وهو في ذات الله وأوصافه، من مقتطفات كثيرة من كتاب «**الأربعين**» (علىٰ سبيل المثال: ١: ٧١-٥، ٤-٢٢)، وكتاب «**المعتبر**» لأبي البركات البغدادي (١: ٨٠-٩٤، ٤٨-١٠٤).

وفي الباب الرابع، وهو في حدث العالم، نقل المؤتمن عن كتاب «(**المسائل) الخمسين**» (١: ١٠٩-١١١، ٦٧-٧٩)، وكتاب «**الأربعين**» (١: ١٠٢-٤، ٣٦-٤٢؛ ١: ١٠٤-٧، ٤٤-٥٩؛ ١: f.١٠٧، ٦٠-٣).

ويتضمن الباب الخامس، وهو في العقل والنفس والجسم والصورة والهيولىٰ وأفعال الإنسان، نقلًا مطولًا عن كتاب «**المعالم في أصول الدين**» ٨: ٩ (١: ١٢١، ٣٢-٣٧)، ومقطعين طويلين كذلك من كتاب «**الأربعين**» (١: ١١٦-٢٠، ١١-٢٩؛ ١: f.١٢٤، ٥٢-٧). وفيه إنكار لمفهوم الرازي الجبري لأفعال الإنسان، وتصريح بأن مذهب المعتزلة المنافس هو الذي يوافق الموقف المسيحي الصحيح (شوارب c٢٠١٤). وبعد انصرام قرن من الزمان أُدرج المقطع نفسه (أي المسألة ٢٢ من كتاب «**الأربعين**») في فصل (في القضاء والقدر) من كتاب «**الحاوي المستفاد من بديهة الاجتهاد**» للمكين جرجس

ابن العميد (الأصغر). وقد أعقب هذا النقلَ في «**المجموع**» إحالة (١: ١٢٥، ٥٨) إلىٰ الباب السادس والخمسين (٢: ٣٣٠-٦٩؛ باب القضاء والقدر).

ويبحث الباب السادس في إثبات النسخ، وفيه نقول عن كتابي «**الأربعين**» (١: ١٢٧، ٣) و«**المعالم في أصول الفقه**» (١: ١٤٠-٤، ٧٠-٨٨).

ويدور الباب السابع علىٰ إثبات صحة تواتر النصارىٰ من العقل والنقل، وفيه حكاية تعريف الرازي للأخبار المتواترة في كتاب «**الأربعين**» (١: f.١٥١، ١٦-١٨) وكتاب «**المعالم في أصول الفقه**» (١: f.١٦١، ٥٩-٦٦).

وفي الباب السابع عشر نقل للمسألة التاسعة من كتاب «**المسائل الخمسين**» (١: ٣٥٤، ٨)، وكتاب «**المباحث المشرقية**» (١: f.٣٥٤، f.٩)، اللذين يعدهما [المؤتمن] من أجلِّ كتب الرازي.

وحوىٰ الباب الثامن عشر اقتباسًا قصيرًا من «**نهاية العقول**» (١: ٣٧٧، ١٥).

وفي الباب الأربعين نقْل عن المختصر الذي صنفه الصفي -وذكرناه آنفًا- ردًّا علىٰ كتاب «**الأربعين**» (٢: ١٤٢-٥٠، ٣-٣٣).

وثمة فصلان في الباب الحادي والخمسين، وهو في الملائكة، مقتبسان من كتاب «**الأربعين**» (٢: ٢٤٨-٥٧، ٣٧-٦٤، ٧٣-٩٩).

وتضمن الباب الرابع والخمسين، في التوبة، نقلًا عن كتاب «**المعالم**» (٢: f.٣١٩، ٧٧-٨١).

ويمثل كتاب «**الأربعين**» كذلك مصدرًا مركزيًا في المسائل الأخروية، ففي الباب الثاني والستين (٢: ٤٢٣-٦، ٤-١٤) -مثلًا- حكاية للمسألة ٣٠ (في المعاد).

(هـ) الرشيد أبو الخير ابن الطيب (توفي بعد ١٢٧٠)

كان الرشيد صديقًا حميمًا للمؤتمن في دمشق، وقد جمع إلىٰ كونه قسًّا الاشتغالَ بالطب، كما كان سكرتيرًا لرجل يدعىٰ التفليسي (GCAL ٢: ٣٤٤-٨؛ CMRBH ٤: ٤٣١-٧؛ خزام Khouzam ١٩٤١، شوارب ٢٠٠٧: ٢٤-٣٩؛ a٢٠١٤: ١٢٧-٤١؛ وديع b١٩٩٧؛ زانتِّي Zanetti ٢٠٠٣).

ولم يزل الاستخدام الدقيق لمصنفات فخر الدين الرازي في «**ترياق العقول في علم الأصول المسمىٰ بكشف الأسرار الخفية من أسباب المسيحية**» (GCAL ٢: ٣٤٥؛ خزام ١٩٤١)، وفي «**خلاصة الإيمان المسيحي**» بحاجة إلىٰ تحليل دقيق (شوارب b٢٠١٤: ١٤٦؛ شوارب القادم)؛ وذلك أن البحث السابق كان يركز علىٰ الاقتباسات من كتاب «**المعالم**» وكتاب «**دلالة [الحائرين]**» لموسىٰ بن ميمون، المذكورين في ملحق ببعض مخطوطات «**الترياق**». وفي خاتمة كتاب «**الخلاصة**» كتب أبو الخير أن **هذا الكتاب إنما صُنف جوابًا لأولئك المسلمين واليهود الذين يسألون عن عقيدة النصارىٰ في الله**، ثم أضاف أنه لكي يبيِّن لليهود والمسلمين الأساس العقلي لعقيدتي التجسد والثالوث:

> **بدا لي طبيعيًّا أن أنقل -في الرد علىٰ أتباع الديانتين- عبارات من كلام أكابر أئمتهم لأواجههم (أو لأغلبهم) بها . . . وسوف يتحقق هؤلاء الأتباع -بفضل هذه العبارات- من أن الدين المسيحي يوافق مراد الله في الروحانيات والمعقولات.**

وإذا كان موسىٰ بن ميمون هو أكبر إمام عند اليهود، فإن نظيره المسلم كان فخر الدين الرازي، وقد أكثر الرشيد من النقل عن كليهما في «**الترياق**» و«**الخلاصة**»، اللذين اعتمدا بصورة جوهرية علىٰ مصنفاتهما، علىٰ الرغم من زعم مؤلفهما أن ذلك لم يكن إلا لتحقيق غاياته التربوية. والحق أن نقد الرشيد لهما لم يكن -في بعض الأحيان- إلا ورقة التين التي تخفي الجدل الصريح ضد المسلمين واليهود.

ويعد الرازي كذلك المصدر الرئيس في رسالة الرشيد «**البيان الأظهر في الرد علىٰ من يقول بالقضاء والقدر**» (=رسالة في المعاد) (تحقيق خزام، ١٩٣٨). وقد أدرج المؤتمن ابن العسال مختصرًا لهذه الرسالة في الباب السادس والخمسين من كتابه «**المجموع**» (القول في القضاء والقدر، مجموع، ٢: ٣٣٨-٤٧، ٣٦-٧٢). ولم يُسلِّم هو ولا الرشيد بأن هذه الرسالة ليست إلا مختصرًا ونقدًا للمسألة الأولىٰ من القسم الثالث (الكلام في الأفعال) من كتاب «**المحصَّل**» للرازي، حيث وردت مؤيدةً بأدلة من نصوص من الوحي تدعم رأيه (شوارب

b٢٠١٤: ١٥٠-٦٤). وفي هذه المسألة ناقش الرازي أفعال الإنسان، والعوامل المؤثرة في الحرية، واستقلالية الأفعال الإنسانية، كما نقد المعتزلة نقدًا شديدًا. والحق أن نقد الرشيد له كان يمثل -من غير وجه- دفاعًا عن المعتزلة.

(و) نشوء الخلافة: أبو شاكر بن السناء أبي الكرم بطرس الراهب ابن المهذَّب (١٢١٠-٩٥)

ينتسب ابن الراهب إلىٰ بني المهذب، وهي أسرة قبطية قاهرية ذات شهرة ونفوذ، كان منها أعيان ورجال دين وموظفون في الجهاز الإداري الأيوبي (CMRBH ٤ : ٤٧١-٩؛ سيداروس ١٩٧٥، a٢٠١٣). ولي أبوه، الشيخ السناء [أبو المجد بطرس بن المهذب] الراهب، الشؤون المالية للدولة مرتين، وكان يحظىٰ بمكانة مرموقة بين الأعيان من المسلمين. وقد ظل -لعدة عقود- المؤثر الرئيس في السياسة الكنسية في المجتمع القبطي، كما قام فعليًا بدور البطريرك المؤقت في أثناء التسعة عشر عامًا التي شغر فيها كرسي البطريركية (١٢١٦-٣٥)، وكذلك أسهم بدور حيوي في الصراع الذي دار حول انتخاب البطريرك سيريل الثالث ابن لقلق (١٢٣٥-٤٣؛ سوانسون ٢٠١٠: ٨٣-٩٥؛ ورثمولر ٢٠١٠). وقد بدأ أبو شاكر عمله الكنسي -حوالي منتصف القرن- شمّاسًا في الكنيسة المعلقة بالقاهرة القديمة، وشغل في الوقت نفسه منصبًا رفيعًا في بعض الدواوين الأيوبية، كما عمل لبعض الوقت رئيسًا رسميًا للطوائف المسيحية أمام الحكومة الأيوبية. وكان شريكًا مقربًا لأولاد العسال الذين ساندهم ضد أبيه في النزاع حول البطريركية. ومما يذكر أيضًا أن نشاطه العلمي كان في الفترة بين سنتي ١٢٥٧ و١٢٧١.

ويعد فخر الدين الرازي أيضًا المصدر الرئيس في كتب ابن الراهب اللاهوتية، ومنها كتاب «**الشفا في كشف ما استتر من لاهوت سيدنا المسيح واختفىٰ**»، وهو كتاب تفسيري جامع في الكريستولوجي (christology)[1]، كتب في

(١) فرع من اللاهوت المسيحي يتعلق بشخص المسيح، وطبيعته، ودوره. (المترجم)

سنتي ١٢٦٧-٨، وكتاب «**مقالة في حدث العالم وقدم الصانع**» (سيداروس ٢٠١١a،b)، وأهم من ذلك كتاب «**البرهان في القوانين المُكمَلة والفرائض المهملة**»، وهو مجموع فلسفي لاهوتي مطول في خمسين مسألة (سيداروس ١٩٧٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٩، ٢٠١٠b)، الذي اعتمد علىٰ مجموعة كبيرة متنوعة من المصادر الإسلامية (سيداروس ٢٠١٠b: ١٥١-٦، ٢١-٦)، منها «**عيون المسائل**» للفارابي، و«**عيون الحكمة**» لابن سينا، و«**مقاصد الفلاسفة**» و«**إحياء علوم الدين**» للغزالي، و«**الموجز**» للخونجي، و«**مقدمة في الحكمة والمنطق**» للكشّي.

وثمة [في كتاب البرهان] بحث مطول من ثلاث عشرة مسألة في أوصاف الله (mas. 28-40; Ms. Vat., BAV, ar. 119v-183r) يتكون من مزيج من مقتطفات من كتاب «**الأربعين في أصول الدين**» للرازي، أعيد ترتيبها وصياغتها جزئيًّا، ثم استُكملت بتعليقات ابن الراهب وآرائه (الجواب/التفسير لمصنفه). وتُعد هذه الفصول محاولة كاملة لتفسير التثليث المسيحي من حيث المذهب الكلامي في توحيد الله (توحيد ذاته، وتثليث صفاته)، ولبيان التوافق بين العقيدتين. وفي أغلب الحالات كان ابن الراهب يحدد بدقة المقطع المقتبس من كتاب «**الأربعين**»، فيذكر رقم المسألة، ويذكر رقم الفصل/النوع في بعض الأحيان (سيداروس ١٩٧٥ : ١٠٤-٧، f.١٣٤). وربما تضمنت نقوله من كتاب «**الأربعين**» نقولًا لمتكلمين مسلمين آخرين، كما في المسألة ٣٣ (في كونه تعالىٰ حيًّا، Ms. Vat., BAV, ar. 104, f. 157v)، حين نقل عن المسألة ١٤ من كتاب «**الأربعين**» (الأربعين، ١ : ٢١٨)، التي نقلت بدورها عن العالم المعتزلي الشهير، أبي الحسين البصري (ت. ٤٣٦/١٠٤٤) (سيداروس ١٩٧٥ : ١٣٥، رقم ٥٠؛ عرَّفه خطأ بكونه عالمًا مسيحيًّا شرقيًّا سوريًّا في GCAL ٢: ١٧٧؛ BDIC ١٩٧٦: f.٢٠٢؛ CMRBH ٢: ٦٦٥-٦).

وقد نقل ابن الراهب أيضًا -علاوة علىٰ كتاب «**الأربعين**» الذي يعد مصدرًا أساسيًّا في كثير من الفصول الأخرىٰ من كتاب «**البرهان**»- عن كتاب الرازي «**الآيات البينات**» (في علم المنطق) (سيداروس ٢٠١٠b: ١٥٤-٦). وفي كتاب

«**التواريخ**» لابن الراهب أيضًا مقتبسات من بعض المؤلفين المسلمين (سيداروس ٢٠١٣).

(ز) شمس الرئاسة أبو البركات ابن كَبَر (ت. ١٣٢٤)

وكان أبو البركات ينتسب أيضًا إلىٰ أسرة شهيرة موسرة تضم أناسًا من أعيان الأقباط ومن موظفي الدولة (GCAL 1: 389 and 2: 438-45; CMRBH 4: 762-6؛ صالح ١٩٨٢)، وقد شغل غير مرة وظيفة السكرتير الشخصي للأمير ركن الدين بيبرس المنصوري (ت. ١٣٢٥)، ولعله ترك الوظائف العامة -واشتغل بدراسة فقه اللغة القبطية (philology) والعلوم الدينية- بأثر من المرسوم المعادي لأهل الذمة الذي أصدره الملك الأشرف في سنة ١٢٩٣. وفي سنة ١٣٠٠ رُسِّم كاهنًا في الكنيسة المعلقة، متخذًا اسمًا كهنوتيًّا هو «بارصَوْما». وأغلب الظن أنه صنف كتابه المؤثر الموسوم بـ«**مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة**» (تحقيق سمير، القاهرة ١٩٧١)، وهو مصنف إكليركي [كنسي] منهجي ضخم، في العقود الثلاثة الأخيرة من حياته، ولم يخصص منه سوىٰ أربعة أبواب (من مجموع أربعة وعشرين بابًا) للعقيدة المسيحية والتاريخ المقدس، وهي تعتمد -جزئيًّا- علىٰ كتب الصفي والمؤتمن ابن العسال والرشيد أبي الخير ابن الطيب، كما تتضمن عدة نقول غير مباشرة من تواليف الرازي. ويمكن أن نجد مثل هذه الاقتباسات الثانوية أيضًا في كتاب «**الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة**»، وهو عرض مهم لأمور متعلقة بالكنيسة القبطية في ١١٥ بابًا، صنفه يوحنا بن أبي زكريا ابن سَبَّاع قريبًا من نهاية القرن نفسه (CMRBH 4: 918-23). وكثيرًا ما يقتبس «**الجوهرة**» من «**البرهان**».

(ح) المكين جرجس ابن العميد (الأصغر)

هو ابن الأخ الأكبر لرجل يحمل الاسم نفسه، ولكنه مؤرخ معروف في القرن الثالث عشر، المكين جرجس ابن العميد (الأكبر) (1206-92; CMRBH 4: 566-71)، وكثيرًا ما يقع الخلط بينهما. وينتسب بنو العميد إلىٰ أسرة قبطية ثرية من التجار الذين يرجعون إلىٰ أصل سوري (سيداروس ٢٠١٣a). وفي نهاية القرن

الثالث عشر ومطالع القرن الرابع عشر تغير السياق الاجتماعي للأرستقراطية القبطية بقدر ما تحول كثير من رجالها إلىٰ الإسلام ليحافظوا علىٰ امتيازاتهم الاجتماعية (الليثي ٢٠٠٥، ليتل Little ١٩٩٠؛ وديع a١٩٩٧: f.٨٩ رقم ٣٥)، ومن هؤلاء «الأقباط المسلمين»: أخو جرجس، والأسعد إبراهيم الذي كان يعمل كاتبًا في ديوان الجيوش المملوكي. أما جرجس نفسه فكان طبيبًا وقسًّا قبطيًّا (GCAL ٢: ٤٥٠-٣؛ كوكان ١٩٩٣: ٨٦؛ CMRBH 5؛ سيداروس تحت الطبع؛ وديع ١٩٩٩: ٥-٢٤)، وكتابه الرئيس الموسوم بـ«**الحاوي المستفاد من بديهة الاجتهاد**»=«**مختصر البيان في تحقيق الإيمان**» (القاهرة، ١٩٩٩-٢٠٠١) يوصف بأنه «تفكير فلسفي لاهوتي منظم حر، يعالج مجموعة كبيرة من القضايا الدينية، وهو ذو طابع نظري وجدلي شديد، ويبدو في بعض الأحيان ذا منزع دفاعي، وفي بعضها ذا مشرب جدلي، وإن كان لا يعدو أن يكون في بعضها الآخر محضَ تفسير أو تأويل» (سيداروس ٢٠٠٨: ٣٤٨).

ولم يقتبس «**الحاوي**» من تصانيف الرازي إلا في مواضع قليلة (سوانسون ٢٠١٤)، غير أن هناك نقلًا مطولًا غير محدد من المسألة ٢٢ (في خلق الأفعال) من كتاب «**الأربعين**» (الأربعين، ١: ٣١٩-٢١) -وهو الذي كان قد نُقل، كما رأينا من قبل، في الباب الخامس من كتاب «**المجموع**» للمؤتمن ابن العسال (١: f.١٢٤، ٥٢-٧)- قد أدرج في الباب الطويل المعقود في القضاء والقدر (الحاوي، ١: ١٦٨-٨٥). ويشير الرازي في هذا المقطع (الحاوي، ١: ١٨٠-٢) إلىٰ أبي الحسن الأشعري وإلىٰ بعض كبار متقدمي الأشعرية؛ كالباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني (أخطأ الناشر فقرأه «الاستقرائي»)، وكذلك إلىٰ المعتزلي، أبي الحسين البصري. والحق أنه يمكن تتبع تاريخ التلقي لهذا الباب إلىٰ القرن العشرين، حينما أدرج القُمُّص القبطي دانييل داود (ت. ١٩٦١) اقتباسًا طويلًا منه في كتابه «**العقود اللؤلؤية في شرح عقائد وأفضلية المسيحية**». وقد تضمن «**الحاوي**» أيضًا اقتباسًا مطولًا محددًا من كتاب «**المعالم**» للرازي (نبين بعض ما ذكر فخر الدين ابن الخطيب)، وذلك في الباب المتعلق بالنفس (تحقيق وجود النفس العاقلة من جهات التحقيق النظري، الحاوي، ٢: ١٥-١٩).

(٣)

النهضة السريانية

وعلىٰ غرار النهضة القبطية العربية، تميزت الزيادة الطفيفة الباكرة للنشاط العلمي في السريانية -في أثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر، التي أثرت في السوريين في الشرق والغرب جميعًا- بالتأثير المتزايد للأدبيات والثقافة الإسلامية والعربية المحيطة بها (توله Teule ٢٠١٠: ٢٣-٨). وقد كان المناصرون للنهضة السريانية -كالبطريرك ميخائيل الأول (Patriarch Michael I) (ت. ١١٩٩)، وديونسيوس بار صليبي (Dionysius Bar Salibi)، ويعقوب بار شاكو (Jacob Bar Shakko)، وإيشوعيب بار مالكون (Ishoyab Bar Malkon)، وبارهيبراوس [غريغوريوس=ابن العبري]، وعبد يشوع النصيبيني (Abdisho of Nisibis)- يحدوهم السعي نحو خلق نمط جديد من الأدبيات العلمية في السريانية، ونحو تشكيل المواد السريانية القديمة مع التصانيف الفلسفية والعلمية العربية الأحدث.

(أ) يعقوب بار شاكو (يعقوب بن سكا)

لقد ظلت أعمال يعقوب (Severus) بار شاكو (ت. ١٢٤١) مغمورة لمدة طويلة في ظل شهرة معاصره الذي يصغره، جريجوري بارهيبراوس (انظر: المبحث ٣-ب). وقد عاش بار شاكو في دير مار مَتّىٰ قريبًا من الموصل، وكان واحدًا من التلامذة غير المسلمين لكمال الدين موسىٰ بن يونس، الذي اشتهر بتدريسه فلسفة ابن سينا وتصانيف فخر الدين الرازي (انظر: المبحث ٢). وقد ذكر بارهيبراوس أنه كان لبار شاكو مكتبة خاصة ضخمة، وأنها آلت بعد موته إلىٰ الخزانة/المكتبة العامة لحاكم الموصل (CMRBH 4: 240-4).

ويدل أهم كتابين من أعماله الباقية بوضوح علىٰ معرفته العميقة بكثير من الأدبيات العلمية والفلسفية الإسلامية: أما «**كتاب الكنوز**» (Ktaba d-simata)، فهو مجموع لاهوتي ذو منظور دفاعي، يتضمن طائفة من الفصول التي صيغت علىٰ

مثال المناقشات المناظِرة في الكتب الإسلامية (توله ٢٠٠٧). وأما «**كتاب المحاورات**» فكاشف عن معرفته الوثيقة بالأدبيات العلمية في زمانه، ومنها كتاب «المباحث المشرقية» للرازي، و«المعتبر» لأبي البركات البغدادي، ووربما كتب الأبهري (تاكاهاشي Takahashi ٢٠٠٦).

(ب) بارهيبراوس

هو -بالعربية- (جمال الدين أبو الفرج غريغوريوس بن تاج الدين هارون الملطي العبري، وبالسريانية: بار عِبرايا، ١٢٢٦-٨٦؛ CMRBH 4: 588-609؛ تاكاهاشي ٢٠٠٥). يُعد أكثر العلماء تمثيلًا للنهضة السريانية، وأوثق المؤلفين السريان معرفة بالثقافة العربية والإسلامية، وقد وقف علىٰ الأدبيات الفلسفية والعلمية الإسلامية في وقت مبكر، حينما درس المنطق والطب في طرابلس. وفي سنة ١٢٦٤ عُين مَفْريان[1] (ممثل البطريرك في المناطق الشرقية) للكنيسة السورية الأرثوذكسية، وكانت إقامته الوظيفية في دير مار مَتَّىٰ بالقرب من الموصل، حيث كان يعيش بار شاكو، ولكنه كان كثير الترحال، واستقر مرارًا في مراغة وتبريز وبغداد وتكريت، وأقام علاقات شخصية في مراغة مع بعض العلماء المسلمين من المحيطين بنصير الدين الطوسي، وربما مع الطوسي نفسه.

وقد تأثر غريغوريوس تأثرًا كبيرًا -في حقول الفلسفة والعلوم الدقيقة- بابن سينا (تاكاهاشي ٢٠٠٣)، والغزالي (تاكاهاشي ٢٠٠٢b)، وأبي البركات البغدادي (تاكاهاشي ٢٠٠٢b)، وفخر الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي، كما تَرجم إلىٰ السريانية فصولًا مطولة وكتبًا كاملة من الأعمال العلمية والفلسفية والروحية الإسلامية (تاكاهاشي ٢٠٠٥ ٢٧ ما بعدها ٩٦ وما بعدها). وكتابه *"Candelabrum Sanctuarii"* (*Mnarat qudshe*) «**منارة الأقداس**» مترعٌ بالمقاطع المترجمة من ابن سينا وفخر الدين الرازي (تاكاهاشي ٢٠٠٢a، b)، كما أن كتابه «**صفوة الحكمة**» (*Butyrum sapientiae*) يعتمد اعتمادًا ظاهرًا علىٰ«**الشفاء**» لابن سينا،

---

(١) مفريان (Maphrian) لقب يعطىٰ لرجال الدين في الكنائس السريانية، ويلي البطريرك في الرتبة. (المترجم)

ويتضمن عدة إحالات إلىٰ ابن سينا والرازي والطوسي. وقد قال عن الرازي (*Chronography*)، ١ : ٣٦٦):

> **لقد استنار العرب في أنحاء العالم -ولا يزالون يستنيرون إلىٰ يومنا هذا- بفضله وبفضل كتبه الوافرة التي صنفها، وما أُشَبِّهُ هذا الرجل إلا بأوريجانوس** (Origen)، الذي أصبح معلمو الكنيسة (doctors of the Church) أغنياء مرموقين بفضل كتبه، ثم قَلَبُوا له ظَهْرَ المِجَنِّ، ورموْه بالهرطقة. وكذلك صنع العرب، فرموا هذا الرجل [الرازي] بالكفر، وبأنه علىٰ مذهب أرسطو.

(ج) ديونسيوس بار صليبي، وإيشوعيب بار مالكون، وعبد يشوع النصيبيني

الحق أننا لم نزل بانتظار تحليل مصدري مفصَّل للكتابات الباقية لأعلام النهضة السريانية؛ كديونسيوس بار صليبي (ت. ١١٧١؛ CMRBH 3: 665-70)، وإيشوعيب بار مالكون (ت. ١٢٤٦؛ CMRBH 4: 331-8)، وعبد يشوع النصيبيني (عبد يشوع بار بريخا، عبد يشوع الصوباوي، ت. ١٣١٨؛ CMRBH 4: 750-61).

المـراجـع

(أبو شاكر ابن الراهب) Abu Shakir Ibn al-Rahib. (برهان) كتاب البرهان ('Livre de la Demonstration') : *Prolegomenes philosophiques et christologiques* (QQ. 1-8). Ed. and trans. A. Sidarus. Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2013.

Barhebraeus *(Chronography). The Chronography of Gregory Abu'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus: Being the First Part of his Political History of the World.* Trans. from the Syriac by Ernest A. Wallis Budge. London: Oxford University Press, 1932.

Barhebraeus غريغوريوس [ابن العبري] *(Chronography).* Ms. Oxford, Bodleian, Hunt. no. 52.

(Barhebraeus) غريغوريوس [ابن العبري] (تاريخ). **تاريخ مختصر الدول**، تحقيق أنطون صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨.

BDIC = Bibliographie du dialogue islamo-chretien, in Islamochristiana 1 (1975)-15 (1989).

Becker, A. H. (2006). *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia.* Philadelphia: University of Philadelphia Press.

CMRBH = D. Thomas et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History.* Leiden: Brill, 2009-.

Coquin R.-G. (1993). 'Langue et litterature arabes chretiennes'. In M. Albert et al. (eds.), *Christianismes orientaux: Introduction a l'etude des langues et*

des litteratures. Paris: Les Editions du Cerf, 35-106.

Davis, S. J. (2008). *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt.* Oxford/New York: Oxford University Press.

Den Heijer, J. (2004). 'Les Patriarches coptes d'origine syrienne'. In R. Ebied and H. Teule (eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday.* Leuven: Peeters, 45-63.

Edde, A.-M. (1995). 'Les Medecins dans la societe syrienne du VIIe/XIIIe siecle'. *Annales Islamologiques* 91 :29-109.

Eichner, H. (2009). *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context.* Habilitationsschrift, University of Halle.

El-Leithy, T. (2005). *Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524* A.D. 2 vols. Ph.D. dissertation, Princeton University.

Endress, G. (1977). *The Works of Yahya ibn Adi: An Analytical Inventory.* Wiesbaden: Reichert.

Endress, G. (2006). 'Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East'. In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank.* Leuven: Peeters, 371-422.

van Ess, J. (1971). *Fruhe mutazilitische Haresiographie. Beirut: Deutsches Orient-Institut.*

Fiey, J.-M. (1973). 'Coptes et Syriaques: contacts et echanges'. *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 297 :15-365.

GCAL - G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* 5 vols. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944-53.

Graf, G. (1910). *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja Ibn Ad́ und spaterer Autoren: Skizzen nach meist ungedruckten Quellen.* Munster: Aschendorff.

Griffel, F. (2007). 'On Fakhr al-Din al-Razi's Life and the Patronage He Received'. *Journal of Islamic Studies* 313 : 18-44.

Historical Dictionary of the Coptic Church. Ed. G. Gabra, with contributions by B. A. Pearson, M. N. Swanson, and Y. N. Youssef. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2008.

(Ibn Abi Usaybia) ابن أبي أصيبعة (عيون). **عيون الأنباء**. تحقيق أ. مولر A. Muller. Konigsberg: Selbstverlag ١٩٨٤.

(Ibn Khallikan) ابن خلكان (وفيات). **وفيات الأعيان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨-٧٢.

(Ibn Wasil) ابن واصل (مفرج). **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**. تحقيق جمال الدين الشيال وآخر. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول ومطبعة دار الكتب، ١٩٥٣- [١٩٧٥].

(Khouzam) خزام، م. (١٩٣٨). أبو الخير ابن الطيب: رده علىٰ **القائلين بالقضاء والقدر**. الصلاح ٩: ٦٦-٧٨، ١٣١-٧، ٣٢٣-٣٠.

Khouzam, M. (1941). *L'Illumination des intelligences dans la science des fondements: synthese de l'enseignement de la theologie Copto-Arabe sur la revelation Chretienne aux XIIIe et XIVe siecles d'apres les ecrits d'Abu-l-Khair ibn at-Tayyib and Abu'l-Barakat ibn Kabar.* Rome: Tip. Poliglotta 'Cuore di Maria'.

Little, D. P. (1990). 'Coptic Converts to Islam during the Bahri Mamluk Period'. In M. Gervers and R. J. Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 263-88.

(al-Makin) المكين جرجس ابن العميد (الأصغر) (حاوي). **كتاب الحاوي المستفاد من بديهة الاجتهاد = مختصر البيان في تحقيق الإيمان**. تحقيق «راهب

من دير المحرَّق». ٤ مج. («الموسوعة اللاهوتية الشهيرة بالحاوي»). القاهرة: دير السيدة العذراء المحرَّق، ١٩٩٩-٢٠٠١.

MTQ = موسوعة من تراث القبط. تحقيق م. أسعد. القاهرة: مكتبة الرجاء، ٢٠٠٤.

(Mutaman al-Dawla) مؤتمن الدولة أبو إسحاق إبراهيم بن العسال (مجموع). **مجموع أصول الدين ومسموع محصول اليقين**. تحقيق أ. وديع. ٢ مج. القاهرة/القدس: مركز الفرنسيسكان للدراسات الشرقية المسيحية، ١٩٩٨-٩.

(Mutaman al-Dawla) مؤتمن الدولة أبو إسحاق إبراهيم بن العسال (تبصرة). **كتاب التبصرة المختصرة (= مقالة مختصرة في أصول الدين)**. تحقيق ك. سمير (القادم؛ انظر: وديع a١٩٩٧: ١٧٣).

Platti, E. (2004). 'Yahya ibn Adi. Reflexions a propos de questions du kalam musulman'. In R. Ebied and H. Teule (eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Fr. Samir Khalil Samir S.I. at the occasion of his sixty-fifth birthday.* Leuven: Peeters, 177-97.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين (أربعين). **كتاب الأربعين**. القاهرة: دون بيانات، ١٩٨٦.

(al-Razi) الرازي، فخر الدين (أساس). **تأسيس التقديس (= أساس التقديس)**. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦/١٤٠٦.

Rubenson, S. (1996). 'Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt'. *Medieval Encounters* 2: 4-14.

(Rukn al-Din Mahmud b. Muhammad al-Malahimi al-Khwarazmi) ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، (تحفة). **تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**. تحقيق حسن أنصاري وويلفرد مادلونج. طهران: المعهد الإيراني للفلسفة، ٢٠٠٨.

(Safi l-Dawla Abu l-Fadail Majid Ibn al-Assal) صفي الدولة أبو الفضائل ماجد ابن العسال (نهج). **نهج السبيل في تخجيل محرفي الإنجيل**. تحقيق مرقس جرجس. القاهرة: مطبعة عين شمس، ١٩٢٧.

صفي الدولة أبو الفضائل (Safi l-Dawla Abu l-Fadail Majid Ibn al-Assal) ماجد بن العسال (صحائح). **الصحائح في جواب النصائح**. تحقيق مرقس جرجس. القاهرة: مطبعة عين شمس، ١٩٢٧ (وهناك طبعة نقدية للفصول ١-٣ في أطروحة أ. وديع غير المنشورة *I Primi tre capitoli del libro as-Sahaih fi gawab an-Nasaih d'as-Safi Ibn al-Assal; edizione critica preceduta da uno studio sulla vita, opere e influsso dell'Autore* روما: المعهد الشرقي البابوي، ١٩٨٣).

Saleh, A. H. (1982). 'Ibn Kabar'. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Supplement. Fascicules 5-6. Leiden: Brill, 388f.

Samir, K. (1983). 'La Reponse d'al-Safi Ibn Al-Assal a la refutation des chretiens de Ali al-Tabari'. *Paroledel'Orient* 11:281-328.

Samir, K. (1985). *Brefs Chapitres sur la trinite et l'incarnation.* Turnhout: Brepols. Samir, K. (1987). 'Auteurs arabes chretiens du XIIIe siecle'. (BDIC, septieme partie.) *Islamochristiana* 13: 173-80.

Schwarb, G. (2007). 'Die Rezeption Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur'. *Judaica: Beitrage zum Verstehen des Judentums* 63: 1-45.

Schwarb, G. (2014a). 'The Reception of Maimonides in Christian-Arabic Literature'. In Y. Tobi (ed.), *Ben Ever la-Arav: Contacts between Arabic Literature and Jewish Literature in the Middle Ages and Modern Times, Volume Seven: Maimonides and His World. Proceedings of the Twelfth Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies.* Haifa: The University of Haifa, 109-75.

Schwarb, G. (2014b). 'The 13th Century Copto-Arabic Reception of Fakhr al-Din al-Razi: Al-Rashid Abu l-Khayr Ibn al-Tayyib's *Risalat al-Bayan al-azhar fi l-radd ala man yaqulu bi-l-qada wa-l-qadar'. Intellectual History of the Islamicate World* 2 i-ii, 143-69.

Schwarb, G. (2014c). 'The Reception of Ibn Sina and Avicennian Philosophy in Christian- Arabic Literature'. In A. Shihadeh and S. Rizvi (eds.), *Colloquium: Avicenna and Avicennisms.* London: The Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship and the Brigham Young University London Centre (http://meti.mi.byu.edu/home/meti-info2014/-avicenna/]accessed January [2016).

Schwarb, G. (forthcoming). *Reaching beyond Religious Borders: The Reception of Maimonides (d. 1204/601) and Fakhr al-Din al-Razi (d. /606 1210) in Christian-Arabic Literature.*

شمس الرئاسة أبو البركات (Shams al-Riasa Abu l-Barakat Ibn Kabar)

ابن كَبَر (مصباح). **مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة.** مج١، تحقيق ك. سمير. القاهرة: مكتبة الكاروز، ١٩٧١.

Sidarus, A. Y. (1975). *Ibn ar-Rahibs Leben und Werk: Ein koptisch-arabischer Enzyklopadist des 7.13/. Jahrhunderts.* Freiburg i.Br.: Klaus Schwarz.

Sidarus, A. Y. (2006). 'Une justification du "monophysisme" due a un medecin-philosophe copte du XIIe/XIIIe siecle'. In A. Boud'hors et al. (eds.), *Etudes coptes IX: Onzieme Journee d'etudes (Strasbourg, juin 2003).* Paris: De Boccard, 355-66.

Sidarus, A. Y. (2008). 'Encyclopedisme et savoir religieux a l'age d'or de la litterature copte arabe (XIIIe-XIVe siecle)'. *Orientalia Christiana Periodica* 74: 347-61.

Sidarus, A. Y. (2009). 'Un debat sur l'existence de Dieu sous l'egide pretendue d'Alexandre le Grand: extrait d'une somme theologique copto-arabe du XIIIe siecle (Abu Shakir Ibn al- Rahib, *Kitab al-Burhan)'. Arabic Sciences and Philosophy* 19: 247-83.

Sidarus, A. Y. (2010a). 'La Renaissance Copte arabe du Moyen Age'. In H. Teule et al. (eds.), *The Syriac Renaissance.* Leuven: Peeters, 311-40.

Sidarus, A. Y. (2010b). 'Les Sources d'une somme philosophico-theologique copte arabe (Kitab al-Burhan d'Abu Sakir Ibn al-Rahib, XIIIe siecle)'. *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 17: 127-64.

Sidarus, A. Y. (2011a). 'A propos de deux textes sur la creation-contingence du monde transmis dans un recueil medieval copto-arabe (Yahya al-Nahwi et Abu Sakir Ibn al-Rahib)'. *Zeitschrift fur die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 19: 121-34.

Sidarus, A. Y. (2011b). 'Notes sur la litterature medievale chretienne d'expression arabe'. *Melanges de Sciences Religieuses,* 68 iii: 17-30.

Sidarus, A. Y. (2013a). 'Families of Coptic Dignitaries (buyutat) under the Ayyubids and the Golden Age of Coptic Arabic Literature (13th Cent.)'. Journal of Coptic Studies15:189-208.

Sidarus, A. Y. (2013b). 'From Coptic to Arabic in the Christian Literature of Egypt'. Coptica 12: 35-56.

Sidarus, A. Y. (2014). 'Copto-Arabic Universal Chronography. Between Antiquity, Judaism, Christianity and Islam: The K. al-Tawarikh of N. al-Khilafa Abu Shakir Ibn al-Rahib (655 Heg.973 / Mart.1257 / Chr.1569 / Alex. / 6750 AM)'. *Collectanea Christiana Orientalia* 11: 221-50.

Swanson, M. N. (2010). *The Coptic Papacy in Islamic Egypt* (641-1517). Cairo: The American University in Cairo Press.

Swanson, M. N. (2014). 'Christian Engagement with Islamic *kalam* in Late 14th-Century Egypt: The Case of al-Hawi by al-Makin Jirjis Ibn al-Amid "the Younger"'. *Intellectual History of the Islamicate World* 2 i-ii, 214-26.

Takahashi, H. (2002a). 'The Graeco-Syriac and Arabic Sources of Barhebraeus' Mineralogy and Meteorology in *Candelabrum of the Sanctuary,* Base II'. *Islamic Studies* (Islamabad) 41: 215-69.

Takahashi, H. (2002b). 'Barhebraeus und seine islamischen Quellen: *Tegrat tegrata (Tractatus tractatuum)* und Gazalis *Maqasid al-falasifa'. In M. Tamcke (ed.), Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg).* Munster /Hamburg /London: LIT Verlag, 147-75.

Takahashi, H. (2003). 'The Reception of Ibn Sina in Syriac: The Case of Gregory Barhebraeus'. In D. C. Reisman (ed.), *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group.* Leiden: Brill, 249-81.

Takahashi, H. (2005). *Barhebraeus: A Bio-Bibliography.* Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Takahashi, H. (2006). 'Fakhr al-Din al-Razi, Qazwini and Bar Shakko'. *The Harp* 19: 365-79.

Takahashi, H. (2014). 'Reception of Islamic Theology among Syriac Christians in the Thirteenth Century: The Use of Fakhr al-Din al-Razi in Barhebraeus' *Candelabrum of the Sanctuary'. Intellectual History of the Islamicate World* 2 i-ii, 170-92.

Teule, H. G. B. (2007). 'Jacob Bar Shakko, the Book of Treaures and the Syrian Renaissance'. In J. P. Monferrer-Sala (ed.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy.* Piscataway, NJ: Gorgias Press, 143-54.

Teule, H. G. B. (2010). 'The Syriac Renaissance'. In H. G. B. Teule et al. (eds.), *The Syriac Renaissance.* Leuven: Peeters, 1-30.

Teule, H. G. B. (2012a). 'Christian-Muslim Religious Interaction 1200-1350: A Historical and Contextual Introduction'. In *CMRBH* 4: 1-16.

Teule, H. G. B. (2012b). 'Ishoyahb bar Malkon'. In *CMRBH* 4: 331-8.

Teule, H. G. B. (forthcoming). 'Barhebraeus and Islam'. In H. Ibrahim et al. (eds.), *Barhebraeus Symposium July* 2010 Aleppo.

Thomas, D. (2008). *Christian Doctrines in Islamic Theology.* Leiden: Brill.

Wadi, A. (1985). 'Bibliografia commentata sugli Aulad al-Assal, Tre fratelli scrittori del sec. XIII'. *SOCCollectanea*18:31-79.

Wadi, A. (1987). 'Vita e opere del pensatore copto al-Safi Ibn al-Assal (sec. XIII)'. SOC Collectanea 20: 119-61.

Wadi, A. (1990-1). 'Les Sources du *Majmu usul al-din* d'al-Mutaman Ibn al-Assal'. *Parole de l'Orient* 16: 227-38.

Wadi, A. (1997a). *Dirasa an al-Mutaman b. al-Assal wa-kitabihi* 'Majmu usul al-din' *wa- tahqiqihi.* Cairo and Jerusalem: Franciscan Press.

Wadi, A. (1997b). 'Al-Rasid Ibn Al-Tayyib et son *Tiryaq'. SOC Collectanea* 28: 271-84.

Wadi, A. (1998). 'Introduzione alla Letteratura arabo-cristiana dei Copti *(Muqaddima fi l-adab al-arabi al-masihi lil-Aqbat)*'. SOC Collectanea /29 30: 441-92.

Wadi (وديع), A. (1999). 'Al-Makin Jirjis Ibn al-Amid wa-Tarikhuhu'. In A. Wadi (ed.), *Actes de la septieme rencontre des amis du patrimoine arabe-chretien (Amal al-nadwa al-sabia lil-turath al-arabi al-masihi): al-Fajjala, Le Caire, 25-26 fevrier 1999.* Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 5-24.

Werthmuller, K. J. (2010). *Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt, 1218-1250.* Cairo: The American University in Cairo Press.

Wisnovsky, R. (2012). 'New Philosophical Texts of Yahya Ibn Adi: A Supplement to Endress' *Analytical Inventory'. In F. Opwis and D. Reisman (eds.), Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas.* Leiden: Brill, 307-26.

يوحنا بن أبي زكريا ابن سَبَّاع (Yuhanna b. Abi Zakariyya Ibn Sabba)
(جوهرة). **الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة**. تحقيق ڤيكتور منصور مستريح. القاهرة: المركز الفرنسيسكاني للدراسات الشرقية المسيحية، ١٩٦٦. طبعة وترجمة ج. بيريه

J. Perier ،*La Perle precieuse traitant des sciences ecclesiastiques (chapitres I-LVI) par Jean, Fils d'Abou-Zakariya, surnomme Ibn Saba.*

وهناك طبعة للجزء المتبقي يعدها س. ك. سمير.

Zaborowski, J. R. (2008). 'From Coptic to Arabic in Medieval Egypt'. *Medieval Encounters* 14: 15-40.

Zanetti, U. (2003). 'Abu 'l Hayr Ibn al-Tayyib sur les icones et la croix'. *Parole de l'Orient* 28: 667-701.

الفصل الثاني والثلاثون
علم الكلام في الأراضي العثمانية

محمد سعيد أوزِرڤارلي

لم يكن علم الكلام العثماني ظاهرة جديدة في الأراضي العثمانية المركزية، وإنما كان استمرارًا لثقافة دينية موجودة، أرسىٰ قواعدَها سلاجقةُ الروم منذ القرن السادس/الثاني عشر، غير أن البحث العلمي حوله لم يزل في طفولته. وترجع الدراسات الحديثة عنه إلىٰ مطلع القرن العشرين، عندما نشر محمد شرف الدين يالتقايا *(Mehmed Serafeddin Yaltkaya)* (١٨٧٩ ١٩٤٧) دراسة عن المتكلمين الأتراك (يالتقايا ١٩٣٢)، كما ضمَّن عالم عثماني متأخر آخر، هو محمد طاهر بورسلي *(Bursali Mehmed Tahir)* (١٨٦١-١٩٢٦)، كتابه الشهير «**المؤلفون العثمانيون**» *"Osmanli Muellifleri"*، في تراجم المؤلفين العثمانيين نحو ٥٥٠ عنوانًا لكتب كلامية. وعلاوة علىٰ ذلك، دأب المؤرخ الشهير إسماعيل حقي أوزون رشلي *(Ismail Hakki Uzuncarsili)* (١٨٨٩-١٩٧٧) علىٰ إيراد معلومات عن التواليف الكلامية في كتابه «**التنظيم العلمي في الدولة العثمانية**» *"Osmanli devletinin ilmiye teskilati"*، بوصفها تمثل جزءًا من تتبعه للنظام التعليمي العثماني (أوزون رشلي ١٩٦٥)، وفي الآونة الأخيرة نشر مصطفىٰ سعيد يازجي اوغلو *(Mustafa S. Yazicioglu)* بالفرنسية عن مكانة الكلام في المدارس العثمانية (يازجي اوغلو ١٩٩٠)، كما أن هناك بعض الأطروحات التركية الحديثة التي خُصصت لفكر المفكرين العثمانيين (ساريكاڤاك *Sarikavak* ١٩٩٨؛ أوتشال

Ocal ٢٠٠٠)، غير أن الأدبيات الموجودة لم تزل غير كافية لتقديم تحليل نقدي لعلم الكلام العثماني في سياقه التاريخي.

وينبغي -بدلًا من دراسة التاريخ الفكري العثماني من منظور حديث غالبًا، بحيث يبدو عصرَ الظلام فيما قبل الحداثة- أن ندرسه في سياقه التاريخي، بوصفه استمرارًا وامتدادًا للثقافة والحضارة الإسلاميتين، كما ينبغي أيضًا أن نولي عناية -في المباحث التالية- إلىٰ التأثير البيزنطي، وإلىٰ الصلات التي أقامها المفكرون العثمانيون -عبر القرون- مع أصحاب الثقافات الدينية الأخرىٰ.

وسوف نرىٰ في هذا الفصل أن العثمانيين قد شاركوا في نشاط فكري حيوي، ولا سيما في القرن الخامس عشر، في عهدي محمد الثاني (حكم من ١٤٤٤-٦، ١٤٥١-٨١)، وبايزيد الثاني (حكم من ١٤٨١-١٥١٢). علىٰ أن هذا النشاط لم يكن يتعلق بالمجالات الدينية فحسب، وإنما امتد إلىٰ الفلسفة والعلم، مما حمل علماءَ الكلام علىٰ نقد بعض الآراء المتقدمة، وعلىٰ الجمع بين أفكار صاغتها مدارس متقدمة متنوعة. وقد استمر ذلك في القرن السادس عشر، في عهدي سليم الأول (حكم من ١٥١٢-٢٠)، وسليمان الأول (حكم من ١٥٢٠-٦٦). ولذلك علىٰ الرغم من أن مؤلفي الكتب الكلامية العثمانية قد ساروا -في المنهج والمحتوىٰ- علىٰ خطىٰ علماء ما بعد الحقبة الغزالية، فإنهم أضافوا مقاربات جديدة في الاحتجاج، والتصنيف، وفي تفسير المسائل التي يعرضون لها. علىٰ أن مشاركة البحث العلمي العثماني في الدرس الكلامي لم تسلم -في الوقت نفسه- من المعارضة، وإنما جرىٰ الأمر علىٰ نحو ما وقع في معظم فترات التاريخ الإسلامي، فكان هناك أقلية محافظة من العلماء العثمانيين تنكر كل مشاركة في علم الكلام، وكان هناك أيضًا من الشخصيات والحركات من ضرب فيه بسهم. ومهما يكن من شيء، فقد مال كل فريق إلىٰ احترام الآخر؛ ويرجع ذلك جزئيًا إلىٰ أن العلوم العقلية كان لها دور بارز في التعليم المدرسي العثماني.

وعلىٰ الرغم من أن المتكلمين العثمانيين ينتمون إلىٰ الماتريدية من الناحية الرسمية، وهي تمثل أحد المذهبين الأساسيين في علم الكلام العقلي السني، فإنهم انجذبوا وتأثروا بصورة كبيرة بمتكلمي القرنين الثالث عشر والرابع عشر من

رجال المذهب الأساسي الآخر في الكلام السني، الأشعرية. والحق أن تصانيفهم قد أعانت المتكلمين العثمانيين علىٰ صياغة توليف جديد يجمع بين المذهبين السنيين، كما أن العلماء العثمانيين استطاعوا أن يكتشفوا -من خلال كتب متأخري الأشاعرة- القضايا التي كانت موضع خلاف بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين. ومع ذلك، كان العثمانيون يرجحون جانب الحنفية والماتريدية إذا ما وقع الخلاف في الرأي بينهم وبين الأشعرية.

وقد مزج علماء ما بعد الحقبة الغزالية، وأولُهم فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/١٢٠٩)، أفكارَ الكلام السني بالفلسفة، وأودعوا كتبَهم مناقشاتٍ مطولةً للقضايا الفيزيقة والميتافيزيقية علىٰ نحو ما نشأت في البحث الفلسفي، وكان من أثر ذلك أنْ أمسىٰ علم الكلام مزيجًا من الفكر الأشعري والتفسير السيناوي للفلسفة الأرسطية، مستوعبًا التراث الفلسفي الإسلامي المتقدم في إطاره الكلامي، وكذلك أمسىٰ أقل نزوعًا إلىٰ الجدل، وأكثر اتساعًا في المدىٰ، إنْ موضوعيًّا وإنْ منهجيًّا (شحادة ٢٠٠٥؛ أيشنر ٢٠٠٩).

وما إن حل القرن الرابع عشر حتىٰ دخلت هذه المقاربة الواسعة نحو المفاهيم والمناقشات الكلامية والفلسفية -وهي السمة المائزة لتوليف فخر الدين الرازي بين الكلام الأشعري والفلسفة- في مرحلة من التفسير أكثر تطورًا، فقد كانت المصنفات الكلامية لشمس الدين الأصفهاني (ت. ٧٤٩/١٣٤٨)، وعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦/١٣٥٥)، وتلميذيه سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٣/ ١٣٩٠)، والسيد الشريف الجُرجاني (ت. ٨١٦/ ١٤١٤) -وأكثرُها شروح لكتب متقدمة- تبسط القولَ في آراء الرازي بمقارنتها بالأفكار الأشعرية والاعتزالية المتقدمة، وبتحليل مخالفتها أو مشابهتها لأفكار متقدمي الفلاسفة المسلمين، ثم تختم ذلك بالاحتجاج لآراء مؤلفيها الخاصة. وقد كتب المتكلمون العثمانيون ما لا يحصىٰ من الشروح علىٰ مصنفات هؤلاء المتكلمين الأربعة الأشاعرة، الذي انحدروا من آسيا الوسطىٰ وإيران، علىٰ أنه لا ينبغي المغالاة في تقدير أهمية كتبهم في تطور علم الكلام العثماني.

(١)
انتقال علم الكلام من سلاجقة الأناضول إلى العثمانيين

لقد أقام العثمانيون ثقافتهم على ميراث سلاجقة الأناضول، مع التأثيرات البيزنطية والشرق أوربية المهمة. والحق أن الأناضول بخاصة كانت جاذبة -في القرن الثالث عشر- للعلماء من الأراضي العربية والفارسية، أولئك الذين كانوا يبحثون عن ملجأ للتدريس والعمل في ظروف أفضل (روبنسون Robinson ١٩٩٧). فبعد أن دهم المغول إيران والعراق، وهددوا سورية ومصر المملوكيتين، طلب مشاهير العلماء -كالمفكر الصوفي جلال الدين الرومي (ت. ٦٧٢/١٢٧٣)- الملاذ الآمن في مدن الأناضول، أو في بلاد الروم، كما كانوا يطلقون عليها. ومن العلماء ذوي الأثر أيضًا الذين كانوا يلقون الدروس في مدارس الأناضول قبل زمان العثمانيين: صدرُ الدين القُونوي (ت. ٦٧٣/ ١٢٧٤)، وسراج الدين الأُرموي (ت. ٦٨٢/١٢٨٣)، وقطب الدين الشيرازي (ت. ٧١٠/١٣١١). على أن أشهر العلماء الذين وَفَدُوا على الأناضول كان الفيلسوفَ المنطقيَّ أثير الدين الأبهري (ت. ٦٦٣/١٢٦٥)، الذي شرح العلماء العثمانيون بعض كتبه مرارًا فيما بعد، وكذلك الشيعي الاثنا عشري نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/١٢٧٤)، الذي كان ذا تأثير أيضًا في البحث العلمي العثماني من خلال كتابه «**تجريد العقائد**»، الذائع الصيت بين الشيعة والسنة على السواء.

وهناك ثلاثة أحداث مهمة هي التي شكّلت تطور البحث العلمي العثماني الكلاسيكي: إنشاء [السلطان] أورخان غازي (حكم من ١٣٢٤-٥٩) لأول مدرسة عثمانية في نيقية (١٣٣١)، وبناء محمد الثاني مسجدَ الفاتح ومجمعه (*Fatih Camii ve Kulliyesi*)، مع ثماني مدارس في القسطنطينية [إسطنبول] (١٤٧١)، وبناء السليمانية، التي سميت باسم سليمان العظيم (١٥٥٧). ومن هذه المؤسسات الثلاث خرجت مجموعة من صفوة المتكلمين والفقهاء الذين شكّلوا الحياة الفكرية في العصر الكلاسيكي للإمبراطورية. وعلى الرغم من أن التعليم

غير الرسمي قد بدأ في وقت مبكر في عدة مدن، وكان بإشراف بعض الشخصيات؛ من أمثال الشيخ إدِبالي *(Seyh Edebali)* وتورسون فقيه *(Tursun Fakih)*، مستشاريْ مؤسس الدولة العثمانية، عثمان الأول (توفي بعد ١٣٢٦)، فإن الدراسة الدينية والعلمية الأكثر تنظيمًا قد بدأت في نيقية، وكان يدير مدرستَها -في المجمع الأورخاني- داود القيصري *(Davud Kayseri)* (ت. ٧٥١/ ١٣٥٠)، الذي درس كلام حقبة ما بعد الغزالي علىٰ الأرموي، أول شيوخه في قيصرية (Kayseri)، والذي أوتي العلم الوثيق بتصوف ابن العربي الفلسفي، وما فيه من مذهب وحدة الوجود، في إبان دراسته في إيران علىٰ عبد الرزاق الكاشاني (ت. ٧٣٠/ ١٣٢٩). وقد كتب داود أيضًا شرحًا [حاشية] علىٰ شرح المواقف للجرجاني، وعالج عدة قضايا فلسفية في رسائل مستقلة، كمفهوم الزمان في رسالته «**نهاية البيان ودراية الزمان**»، حيث انتقد آراء أرسطو وآراء الفيلسوف المستقل أبي البركات البغدادي (توفي بعد ٥٦٠/ ١١٦٤-٥). ومما يُذكر كذلك أن منطقة قيصرية، من حيث أتىٰ داود، شهدت أقدم مدرسة في الأناضول، وأنها كانت تُمثِّل مع قونية إحدىٰ مدينتي العلم المهمتين في عصر السلاجقة.

وقد تزايد عدد المدارس العثمانية في عهد بايزيد الأول، ومحمد الأول، ومراد الثاني. وأهم الأمثلة لذلك: المدارس (السلطانية) *(Sultaniye)*، و(الخضراء) *(Yesil)*، و(المرادية) *(Muradiye)*، في بورصة، ومدرستا (دار الحديث) *(Darulhadis)*، و(الشرفات الثلاث) *(Uc Serefeli)*، في أدرنة. ويُعد شمس الدين محمد الفناري (ت. ٨٣٤/ ١٤٣١) أهم علماء القرن الرابع عشر، وهو نموذج مثالي تتشخص فيه التقاليد العلمية العثمانية. بدأ دراسته في بورصة، ثم انتقل عنها إلىٰ مدرسة إزنيق (Iznik)، ثم إلىٰ مدينة آق سراي (Aksaray) في منطقة كرمان، حيث كان يُلقي جمال الدين الأقصرائي [الآقسرائي] (ت. ٧٨٩/ ١٣٨٨)، حفيد الفخر الرازي، دروسه في مدرسة (زنجرلي) (Zincirli). ومما يجدر ذكره أن الأقصرائي اتبع في مدرسته الطريقة اليونانية القديمة، فقسم الطلاب إلىٰ ثلاثة مستويات: فأما أصاغرهم فمشاءون، يتلقوْن العلم عنه، وهو في طريقه من بيته إلىٰ المدرسة، وأما أواسطهم -وهم أكثر تقدمًا- فرواقيون، يأخذون عنه تحت أعمدة المدرسة، وأما أكابرهم -وهم الأكثر نضجًا- فيدرسون عليه في

داخل المدرسة. وكان الفناري معدودًا من الرواقيين. وفي الحق أن أمثال هذه المدارس في مدن الأناضول الصغرىٰ قد ساعدت علىٰ نقل الفكر الإسلامي السلجوقي إلىٰ العاصمة العثمانية، كما كانت -علاوة علىٰ ذلك- مكانًا يجتمع فيه الطلاب العثمانيون بالعلماء القادمين من آسيا الوسطىٰ. وقد غادر الفناري كرمان إلىٰ مصر، حيث أخذ عن كمال الدين البابَرتي (ت. ٧٨٥/ ١٣٨٤)، الذي أطلعه علىٰ التراث الحنفي/الماتريدي. وفي مصر لقي الملا فناري الجرجانيَّ، وهو أحد تلامذة البابرتي، ولهذا اللقاء أهميته؛ نظرًا لكثرة الشروح التي حظيت بها كتب الجرجاني فيما بعد من العلماء العثمانيين. وقد عُين الفناري -بعد عودته من مصر في أواخر القرن الثامن/الرابع عشر- مدرسًا بمدرسة (مناستير) *(Manastir)* في بورصة، وعمل كذلك قاضيًا لهذه المدينة، ثم عين فيما بعد شيخًا للإسلام في الأراضي العثمانية، وهو أعلىٰ منصب في المرجعية الدينية العثمانية، وكان مراد الثاني قد أسسه في سنة ١٤٢٠م.

ومن تصانيف الفناري شرحٌ علىٰ «**مصباح الأنس**» لصدر الدين القونوي، مَزَج فيه التصوف بأفكار ابن سينا بعلم الكلام لحقبة ما بعد الغزالي،كما ناقش الطبيعة وموضوعات أخرىٰ لم تجر العادة عمومًا ببحثها في التصانيف الكلامية في العصور المتقدمة. وله كذلك شرح علىٰ «**جواهر الكلام**» للإيجي، وهو مختصر «**المواقف**»، وآخر علىٰ «**شرح المواقف**» للجرجاني. ورسالة قصيرة، عنوانها «**عويصة الأفكار**» (مخطوط المكتبة السليمانية، قاضي زاده، رقم: ٦/ ٦٧٥) عرض فيها لبعض القضايا، كالسببية التي كثر فيها الجدل بين المتكلمين والفلاسفة، كما انتقد بعض آراء المعتزلة التي كانت مثار خلاف؛ كتنزيه الله، ووجوب الأصلح عليه، وحقيقة المعدوم. ولما كان الفناري واسع الخطو في التصنيف، في كثير من المجالات، كعلم الكلام والفلسفة والتصوف، فقد غدا قدوة للعلماء العثمانيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

وقد تأثر المتكلمون العثمانيون أيضًا بالمفكرين البيزنطيين، وكان بينهم وبين اللاهوتيين النصارىٰ واليهود مطارحات فكرية. ومما يذكر في هذا الصدد أن كلمة الفاتحين العثمانيين قد اتفقت -غداة فتح القسطنطينية في ٢٩ مايو لسنة ١٤٥٣م-

علىٰ عدم محو الميراث البيزنطي واليوناني منها، طلبًا لإقامة علاقات قوية مع رعاياهم من غير المسلمين. وقد أعاد محمد الثاني (حكم من ١٤٥١-٨١) منصب البطريركية، وطلب إلىٰ الطائفة اليونانية المسيحية في القسطنطينية أن تنتخب بطريركًا، فاختار آباء الكنيسة جورجيوس كورتيسيوس سكولاريوس (Georgios Kourtesios Scholarios) (توفي قبل أكتوبر من سنة ١٤٧٤)، المعروف بجيناديوس الثاني. وقد زاره السلطان في دير (باماكريستوس) (Pammakaristos)، وأطال معه النقاش حول الدين المسيحي، ثم طلب إليه أن يصنف كتابًا واضحًا في العقيدة المسيحية، فصنف جيناديوس بأثر ذلك كتابه الشهير «**الجهر بالإيمان**» *(Confession of Faith)*، الذي ترجم فيما بعد إلىٰ العربية، وإلىٰ التركية العثمانية (تود Todt ٢٠١٣).

وكذلك سئل البطريرك مكسيم الثالث (كانت خدمته من ١٤٧٦-٨٢) أن يُعِدَّ شرحًا [تفسيرًا] للعقيدة، سَرعان ما تُرجم إلىٰ العربية، وقرأه السلطان (باترينيليس Patrinelis ١٩٧١). وأكثر إثارةً للاهتمام مما تقدم أن اللاهوتي اليوناني الفيلسوف جورج الطِّرابزوني (George of Trebizond) كان يطمع في التوفيق بين الإسلام والمسيحية، وفي أن يوجد نوعًا من «المسيحية العثمانية»، وقد أهدىٰ طائفة من كتبه إلىٰ السلطان، وصنف كتابًا بعنوان «**عن حقيقة العقيدة المسيحية إلىٰ الأمير عندما اقتحم القسطنطينية**»، ثم قدمه إلىٰ السلطان، مقترحًا ترجمته ومقارنته بمبادئ القرآن (مونفساني Monfasani ١٩٨٤).

علىٰ أن العلاقة باللاهوتيين غير المسلمين في القرن الخامس عشر لم تكن مقصورة علىٰ اليونانيين، فقد دأب السلطان -وبصحبته علماء عثمانيون- علىٰ الاجتماع بممثلي الجماعات الدينية الأخرىٰ ومناقشتهم، كما دعم مبادراتهم للنشر بلغتهم في المسائل الإيمانية. ومن أمثلة ذلك أن أحد أئمة الجماعة اليهودية بإستانبول في القرن الخامس عشر، ويُدعىٰ موردخاي بن إليعازر كومتينو (١٤٠٢-٨٢)، وهو حاخام وفيلسوف ولغوي ورياضي وفلكي شهير، قد كتب شرحًا بالعبرية علىٰ «**دلالة الحائرين**» لموسىٰ بن ميمون، أتمه في سنة ١٤٨٠. وتوجد منه نسخة في مكتبة قصر توبكابي (Topkapi) (Ms. no. GI 53). وقد عُرف

موردخاي كذلك بإقامته صلات مع معاصريه من المتكلمين المسلمين العثمانيين (أيالون Ayalon ٢٠١٠). ومن الجدير بالذكر أيضًا أن الوزير الأعظم محمد باشا قد أمر رسميًّا -في سنة ١٤٦٥- بالحصول علىٰ الشروح اللاتينية لابن سينا من أجل الطبيب اليهودي يعقوب الجيتي *(Jacopo da Gaeta)* الراغوزي (رابي Raby ١٩٨٣). وقد أوجد هذا الاهتمام بالفكر اليوناني والغربي نوعًا من التعاطف والاستحسان لدي نفر من ذوي النزعة الإنسانية (humanists) البيزنطيين في القرن الخامس عشر؛ كجورجيوس جيمستوس بلوثو (Georgius Gemistos Plethon) (١٣٥٥-١٤٥٢)، وجورجيوس أميروتزيس (Georgios Amirutzes) (١٤٠٠-٧٠)، وجورجيوس الطِّرابزوني (Georgios of Trebzinod) (١٣٩٤-١٤٧٣)، وميخائيل كريتوبولوس (Michael Critobolus)، من إمبروس (باديناس Badenas ٢٠٠١). ونخبة القول أن عناية العثمانيين بالموروث الشرقي والغربي بيِّنة، وهي تشمل مجالات علمية متعددة؛ كعلم الكلام والفلسفة، وكذلك الجغرافية والتاريخ. وقد شجعت هذه العلاقات والمساجلات المتكلمين العثمانيين علىٰ أن يزيدوا من علمهم بالديانات الأخرىٰ، وعلىٰ أن يُحيلوا في تصانيفهم إلىٰ مصادر يونانية وأخرىٰ يهودية -مسيحية.

(٢)
تطور الفكر الكلامي العثماني

ظهر -في عهد محمد الثاني- مجموعة من العلماء والقضاة العثمانيين الذين تلقوْا تعليمًا جيدًا، والذين جعلوا الفناري وبيئته الثقافية مثالهم المحتذَىٰ، وقد استقر معظمهم في بورصة وأدرنة وإستانبول؛ أي في المدن الثلاث التي تعد أهم المراكز العلمية. وكان خليفةُ الفناري، المفتي الأكبر محمد بن أرماغان *(Armagan)*، المعروف بيكن (Yegan)، أستاذًا وحمًا لخضر بك، من سيوري حصار *(Sivrihisar)* (ت. ٨٦٣/١٤٥٨)، الذي كان يشرف علىٰ حلقة من المتكلمين بالمدرسة السلطانية في بورصة. وعلىٰ الرغم من أن هؤلاء المتكلمين

قد جروا علىٰ تقاليد أسلافهم الموسوعيين، فإن خضر بك وتلامذته الثلاثة درويش الـخـيـالـي *(Dervis Hayali)* (ت. ٨٧٥/ ١٤٧٠)، وخـوجـه زاده *(Hocazade)* (ت. ٨٩٣/ ١٤٨٨)، والقسطلي *(Kesteli)* (ت. ٩٠١/ ١٤٩٥)، يُعدون من أوائل ممثلي النمط الجديد في الكلام العثماني الفلسفي.

وقد كانت العاصمة العثمانية خاصة تجذب -منذ فترة باكرة- العلماء من مختلف الأراضي الإسلامية، ولا سيما في عهد محمد الثاني، الذي دعا كبار العلماء بغية تأسيس جماعة علمية فيَ القسطنطينية، وطلبًا لإحياء الفكر الإسلامي. ولما كان هذا السلطان كالخليفة العباسي المأمون، مليًا بالمطامح الفكرية، فقد دعا العلماء المشهورين، كعلاء الدين الطوسي (ت. ٨٧٧/ ١٤٧٢ أو ٨٨٧/ ١٤٨٢)، والقوشجي (ت. ٨٧٩/ ١٤٧٤)، وأمر آخرين بتصنيف كتب جديدة، أو بالترجمة عن «اللغات القديمة [الكلاسيكية]». وكان [السلطان] محمد مولعًا بالمقارنة بين الاختلافات المنهجية بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية في سعيهم نحو الحقيقة واليقين، فدعا عبد الرحمن الجامي (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٢) خاصة إلىٰ المقارنة بين مناهجهم بمنهج منضبط. وقد أتم الجامي نسخة صغيرة من الكتاب الموسوم بـ **«الدرة الفاخرة»**، ولكنه لم يصل إلىٰ إستانبول إلا بعد وفاة السلطان (هير Heer ١٩٧٩). ومن الجدير بالذكر أن الجامي، الذي عاش وكتب في هَراة، يشير في هذا الكتاب خاصة إلىٰ الفناري، مقارنًا بين آرائه وآراء غيره.

ومما يجدر ذكره أن معظم العلماء العثمانيين كان لهم شغفٌ بشرح كتب التفتازاني والجرجاني، وبقي هذا اتجاهًا دام لأجيال كثيرة. وفي عهد بايزيد الثاني استمرت العناية الشديدة بالدرس الكلاسيكي والنزاعات الكلامية، مع تمتع العلماء العثمانيين بمزية النقد الحر للمفكرين المسلمين الأُوَل، وكذلك لمعاصريهم. ومن أمثلة ذلك المناقشة النقدية التي قام بها مصلح الدين القسطلي (ت. ٩٠١/ ١٤٩٦) في رسالته **«إشكالات شرح المواقف»** لآراء الجرجاني في طائفة من المسائل الفلسفية، كجواز العلم الضروري، والعلاقة بين الذات والصفات، إلخ (Ms. Suleymaniye, Laleli, no. 3030)، ثم إن آراء القسطلي نفسها لم تسلم من المناقشة والرد في رسالة صنفها سنان باشا (ت. ٨٩١/ ١٤٨٦)

ابن خضر بك (Ms. Koprulu, Asim Bey, no. 721). علىٰ أن هذه الحرية الأكاديمية لم تكن مكفولةً لجميع المتكلمين العثمانيين، فالملا لطفي (ت. ١٤٩٤/٩٠٠) مثلًا، وهو عالم ناقد عرف بصراحته، حُكم عليه بالموت، وأُعدم بسبب دروسه التحريضية.

وقد أدىٰ اهتمام العلماء العثمانيين بالفلسفة وبعلم الكلام الفلسفي إلىٰ أن استحيَوا التراث الطويل المنسيَّ من الجدل المحتدم حول العلاقة بين علم الكلام والفلسفة، ذلك الذي افترعه الغزالي بكتابه «**تهافت الفلاسفة**». وفي القرن التاسع/الخامس عشر، كُلف عالمان شهيران في إسطنبول، وهما: خوجة زاده وعلاء الدين الطوسي، بمناقشة الخلافيات بين الغزالي والفلاسفة، وعَرْض ما انتهيا إليه كتابةً، فقبلا جميعًا هذا التكليف، وأتما شرحيهما علىٰ «**تهافت الفلاسفة**» في ستة أشهر، فقامت لجنة علمية بفحص الكتابين وتقييمهما، ثم قام بعض العلماء اللاحقين بوضع شروح علىٰ هذين الشرحين. ومما يذكر في هذا الصدد أن الجدل في «**التهافت**» قد فتن العلماء العثمانيين في ذلك الوقت، كما أن المقارنة المنهجية بين آراء المتكلمين والفلاسفة ساعدتهم علىٰ تشكيل وجهات نظرهم الخاصة (أوزرڤارلي Ozervarli ٢٠١٥)، وشاع آنذاك بين الدوائر العلمية العثمانية نمط من المناظرات العلنية والمطارحات الشفوية والكتابية في هذا الموضوع، فنَشِط المتكلمون العثمانيون بأثر ذلك إلىٰ صياغة توليفات وتفسيرات جديدة بشأن هذه القضايا، وأفضت بهم جهودهم في المقارنة والجمع بين علم الكلام والفلسفة إلىٰ التعرض لمسائل وتناقضات وغوامض جديدة دفعتهم إلىٰ مزيد من البحث، وقد دأبوا علىٰ المقارنة بين آراء المتكلمين والفلاسفة إلىٰ مطالع القرن الثاني عشر/الثامن عشر، حينما صنف مَسْتجِي زاده عبد الله بن عثمان (ت. ١١٤٨/١٧٣٥) كتابه «**المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء**» (تحقيق سيد باغجوان ٢٠٠٧).

والواقع أن تركيز المتكلمين العثمانيين الذين أسهموا في هذا النوع من المقارنات قد اتجه إلىٰ المسائل الفلسفية بدلًا من تمحضه للقضايا الكلامية، كما

تدل علىٰ ذلك اختياراتهم الموضوعية في الرسائل القصيرة المخصصة لموضوعات بعينها، أو لشرح جزئي لبعض الكتب المتقدمة. وقد صنفوا -فضلًا عن ذلك- شروحًا منهجية لكتب السابقين، وميزوها أنواعًا: فمن شروح إلىٰ شروح علىٰ الشروح إلىٰ تعليقات إلىٰ مختصرات. وعلىٰ الرغم من أن الباحثين المحدثين يحطون غالبًا من هذا المؤلفات، ويصفونها بأنها محض تكرار، وأنها عريَّةٌ من أي ابتكار، فالحق أن كثيرًا منها جديد في النظرة، أصيل في الفكر. وينبغي أن يُنظر إلىٰ شروح العلماء العثمانيين -كما نُظر إلىٰ موروث الشرح اليوناني في أواخر العصور القديمة- بوصفها امتدادًا مستمرًّا وأصيلًا لتراث فكري سابق، غالبًا ما يمنح رؤىٰ جديدة. ومن الأمثلة علىٰ ذلك أن الترجمة التركية لكتاب التفتازاني **«شرح العقائد»** التي قام بها سري باشا جريدي (ت. ١٣٠٣/ ١٨٩٥)، والتي تضمنت مختارات من حواشٍ عثمانية مهمة علىٰ النص؛ كالخيالي)، ورمضان أفندي *(Ramazan Efendi)*، والعصام *(Isam)*، والسيالكوتي *(Siyalkuti)* -تقوم برهانًا علىٰ أن لكل واحد من هؤلاء شخصية مستقلة (التفتازاني ١٢٩٢ [١٨٧٥]). وتتنوع الموضوعات التي تعرض لها الرسائل المستقلة التي كتبها العلماء العثمانيون: الوجود/العدم، الواجب/الممكن، العقل/الوحي، الروح/ النفس، الإيمان/العمل، إلخ. وثمة موضوع بارز آخر تميز نوعًا قائمًا برأسه في العصر العثماني، وهو إثبات الواجب، ذلك المصطلح الفلسفي المميز للبرهنة علىٰ وجود الله.

وهناك -علاوةً علىٰ المفكرين المشارقة الذين مرَّ ذكرهم- تراث ابن سينا الذي أثر بطريقة غير مباشرة في فكر العلماء العثمانيين. والغالب أن تلقي مفكري آسيا الوسطىٰ في القرن الرابع عشر، والمفكرين العثمانيين في القرن الخامس عشر لآراء ابن سينا إنما كان من خلال شروح الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي لكتابه **«الإشارات والتنبيهات»**. علىٰ أن ثمة كتابًا فلسفيًّا خالصًا آخر كان شائعًا بين العلماء العثمانيين، وهو **«هداية الحكمة»** لأثير الدين الأبهري (ت. ٦٦٣/ ١٢٦٤)، الذي شرحه كثير منهم ومن علماء الإمامية، والذي تضمن عرضًا مفصلًا للتصور المشائي للمنطق وللطبيعة ولما وراء الطبيعة.

ومن الخصائص المميزة كذلك لفكر العثمانيين ولعلم الكلام لديهم قوةُ الصلة بالتراث الصوفي. وعلىٰ الرغم مما لهم من تحفظات علىٰ الممارسات الصوفية، فإن طائفة من العلماء؛ كداود القيصري، والفناري، وكمال باشا زاده (ت. ٩٤٠/ ١٥٣٤) -تأثروا تأثرًا كبيرًا بالفكر الصوفي، وكانوا يُكبرون ابن العربي وفلسفته الصوفية إكبارًا شديدًا (زيلدزيك Zildzic ٢٠١٢)، حتىٰ إن كمال باشا زاده مدحه في فتوىٰ له عنه، فوصفه بأنه من العلماء العاملين، وحثَّ أولئك الذين غُمت عليهم عباراته علىٰ اللياذ بالصمت بدلًا من البِدار إلىٰ الإنكار (وينتر Winter ٢٠٠٧).

وقد كان لكمال باشا زاده -متشحًا بسلطة منصب المفتي الأكبر لسليمان العظيم- إسهام كبير في علم الكلام العثماني بعمل توليف بين مختلف الفروع الفكرية. وفي الحق أنه كان محيطًا بطائفة كبيرة من العلوم الإسلامية؛ نظرًا لتلمذته لعلماء ذوي عقلية فلسفية؛ كالملا لطفي (ت. ٩٠٠/ ١٤٩٤)، ومعيد زاده (ت. ٩٢٢/١٥١٦). وقد خلَّف ما يزيد علىٰ مائتي كتاب، بالعربية والفارسية والتركية، في عدة حقول، منها علم الكلام والتاريخ العثماني والأدب والفقه، وكان له دور أساسي في تكييف المذهب الحنفي علىٰ وفق الظروف التاريخية للعصر العثماني، كما أنه كان أحد القادة المنظِّرين الذين صاغوا العقيدة العثمانية التقليدية، وشنوا حملة سُنِّية علىٰ الشيعة في إطار التنافس السياسي مع الصفويين، وكذلك كان حربًا علىٰ جميع الاتجاهات البِدْعية (إبيرهارد Eberhard ١٩٧٠؛ التكريتي، ٢٠٠٥).

ومن المعلوم أن معظم شروحه ورسائله كانت في مسائل علم الكلام الفلسفي؛ كالوجود، والسببية، والعقل، والإيمان، والنفس، والقدر، وأفعال العباد، والهرطقة [البدعة]، إلخ (أوتشال Ocal ٢٠٠٠)، وكان دائم الإشارة فيها إلىٰ مصادر بعضُها معاصر وبعضها من حقبة ما قبل العثمانيين، ومن هؤلاء: فخر الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي، ونجم الدين الكاتبي، وقطب الدين الرازي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وجلال الدين الدواني، وخوجه زاده، وآخرون. وقد وُصف كمال باشا زاده في المصادر

التاريخية التي ترجمت له بـ«**الفيلسوف العثماني**»، أو بـ«**ابن سينا الأناضول**»؛ نظرًا لمكانته ولكثرة المجالات التي صنف فيها.

وفي رأيه أن كل الموجودات -ما عدا واجب الوجود- «ممكنة»، تعتمد في وجودها علىٰ غيرها. وقد ناقش هذا الموضوع في شروحه، كما خصص أربع رسائل علىٰ الأقل لقضية الإمكان (contingency)، التي ذهب إلىٰ أنها صفة غير مستقلة عن ذوات الممكنات، التي تفتقر إلىٰ علة في وجودها. وفي مناقشته للمباحث الوجودية حكىٰ آراء الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين، وخالف معظم المتكلمين فأثبت «الوجود الذهني» مع الوجود الحقيقي. وعلىٰ الرغم من تأثره الظاهر في تصانيفه برأي الجرجاني في هذه المسألة، فقد رأىٰ أن تعليقات الجرجاني وردوده علىٰ اعتراضات متقدمي الأشعرية غير كافية، وكان الجرجاني يؤكد أن الذات ليست وجودًا ولا عدمًا؛ ولذلك لا يمكن أن يتعلق بها إنكار. وقد ذهب كمال باشا زاده -في رسالة أفردها لهذه المسألة- إلىٰ تمييز الوجود عن الذات، مستدلًا علىٰ ذلك بحجة مختلفة، حيث ذكر أن الذات في زمان إلباسها حلةَ الوجود لا تكون موجودة ولا معدومة؛ ولذلك لا يمكن أن يكون [الذات والوجود أو العدم] شيئًا واحدًا، ثم ناقش بعد ذلك إمكانية وجود رتبة وسط بين الوجود والعدم، كالإنسانية بالنظر إلىٰ الإنسان.

وقد عول في برهنته علىٰ وجود الله علىٰ أدلة كونية وكلامية. أما فيما يتعلق بالتكفير، فقد أمسك عن رمي الفلاسفة المسلمين والصوفية بالكفر، علىٰ الرغم من إنكاره للبدع. وأشار في كلامه إلىٰ أن الكتب السماوية خلت حقيقةً من العبارات الصريحة في مخلوقية [حدوث] (createdness) العالم، كما أكد أن العلم بالمسائل الاعتقادية الذي يستند إلىٰ أخبار الآحاد فحسب لا يمكن أن يُعد يقينيًا؛ ولذلك ينبغي علىٰ المرء الحذر من رمي مخالفه في مسألة كلامية بالردة.

وفي مناقشة المسائل الكلامية الأخرىٰ، كالحكمة الإلهية وحرية الإنسان، كشف كمال باشا زداه عن مقاربة أكثر مرونة من مقاربة الأشاعرة، فقد فرق بين خلق شيءٍ فيه شرٌّ من بعض جوانبه، وإرادة مقارفة الأفعال الشريرة. وعنده أن الحكمة الإلهية تقتضي العدالة لجميع الخلق، وتقتضي كذلك استعمال جميع

الوسائل شريطة صحة القصد، كاستعمال السم في مداواة بعض الأمراض. ولو كانت الأشياء قد عوملت بحكمة ووُضعت مواضعها، لكان في ذلك ما يدل علىٰ أن كل موجود يتصرف علىٰ نحو صحيح، فليست الأشياء والأفعال قبيحة أو شريرة في أنفسها، ولكنها تصبح كذلك بالإرادة التي تتعلق بها من خلال الكسب. ولما كان كمال باشا زاده يرىٰ أن العلم تابع للمعلوم، لم يكن العلم الإلهي الأزلي يمثل -في رأيه- عقبة تحول دون حرية الإنسان. وعلىٰ ذلك فالخير العام في هذا النظام لا يمكن أن يقوِّضه ما يقع من بعض الأعمال القبيحة.

وقد ضمِنت مرجعية [مكانة] كمال باشا زاده استمرارية المناخ العلمي المنفتح في القرن السادس عشر، كما نرىٰ ذلك في إنكار نصوح أفندي يحيىٰ بن بير علي (ت. ١٠٠٧/١٥٩٩) -خلافًا لمعظم معاصريه من المفكرين- نظرية الجوهر الفرد [الجزء الذي لا يتجزأ]، فقد دافع في كتابه «**نتائج الفنون**» -وهو كتاب بالتركية في تصنيف العلوم- عن انقسام الجواهر (نصوح ١٩٩٥). وعلىٰ الرغم من أن بعض العلماء العثمانيين قد عارضوا دراسة علم الكلام لما له من طبيعة جدلية، فقد ظل هذا العلم أحد المجالات الرئيسة في الدوائر العلمية العثمانية المركزية والإقليمية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومن أبرز من حمل لواءَه: أحمد بَياضي زاده أحمد *(Bayadi zada Ahmad)* (ت. ١٠٩٨/ ١٦٨٧)، وقَره خليل الطيراوي *(Qara Khalil Tirawi)* (ت. ١١٢٣/ ١٧١١)، وعبد القادر عارف *(Abd al-Qadir Arif)* (ت. ١١٢٥/ ١٧١٣)، وأسعد اليانيالي *(Yanyavi Asad)* (ت. ١١٤٣/ ١٧٣٠)، وعبد الغني النابلسي (ت. ١١٤٣/ ١٧٣١)، ومحمد ساجقلي زاده المرعشي *(Muhammad Sachaqli zada Marashi)* (ت. ١١٤٥/ ١٧٣٢)، وآق كرماني محمد *(Aq Kirmani Muhammad)* (ت. ١١٧٤/ ١٧٦٠)، وأبو سعيد الخادمي (ت. ١١٧٦/ ١٧٦٢)، وإسماعيل الگلنبوي (ت. ١٢٠٥/ ١٧٩١).

ويعد إسهام أسعد اليانيالي في علم الكلام العثماني ذا أهمية كبيرة، فكتبه الكلامية -ولا سيما تلك التي بحث فيها وجود الله- من أفضل ما كتب في هذا المجال. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد حاشيته علىٰ إثبات الواجب، وهي

شرح لعدة أعمال متقدمة في البرهنة علىٰ وجود الله، علىٰ رأسها رسالة جلال الدين الدواني في هذ الموضوع، وكذلك رسالته الموسومة بـ «**الرسالة اللاهوتية**». وفي هذه الرسالة فصَّل المؤلفُ القولَ بطريقة جِدٍّ مبتكرة عن وحدة الله، وعن أدلة وجوده.

وكان لليانيالي كذلك تلامذة من غير المسلمين، منهم: الأمير المولدوفي دمتري كانتمير (Dimitrie Cantemir) (١٦٧٣-١٧٢٣)، وجون مافروكورداتوس (John Mavrocordatos) (١٦٨٩-١٧١٩)، وكريسانتوس نوتاراس (Chrysanthos Notaras) (١٦٦٣-١٧٣١)، وبطريرك القدس (١٧٠٧-٣١). وقد صرح كانتمير في كتابه «**تاريخ ازدهار الإمبراطورية العثمانية وتدهورها**» *(The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire)* بأنه مدين في معرفته الإسلامية والتركية لأسعد. وهناك أدلة أيضًا علىٰ استمرار المراسلات بين أسعد وتلامذته غير المسلمين بعد رحيلهم عن إستانبول لتولي مناصب مختلفة. والحق أن اهتمام أسعد بالثقافات المختلفة يؤيده تعليق وجد علىٰ غلاف نسخة مخطوطة لكتابه «**التعليم الثالث**» (مخطوط بمكتبة جامعة إستانبول، المخطوطات العربية، رقم ٤٠٢٤، لوحة a١) يشهد بمعرفته بالديانات الأخرىٰ، التي أفاد منها حتىٰ علماء النصارىٰ واليهود إفادة كبيرة. ومما يجدر ذكره أن حلقة الطلاب غير المسلمين في أكاديمية البطريركية الأرثوذكسية بإستانبول (وهي المعروفة بـ «المدرسة العظمىٰ») كانوا معنيين -في مطالع القرن الثامن عشر- بالفكر الإسلامي وباللغتين العربية والتركية. وقد اشترك أسعد أفندي أيضًا مع العلماء غير المسلمين في بعض المشروعات الأخرىٰ، كترجمة شروح علىٰ أرسطو إلىٰ العربية (أوزرڤالي ٢٠١١).

وقد أشرت في أول هذا الفصل إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أن غالبية المتكلمين العثمانيين -ولا سيما في المرحلة المبكرة- كانوا حنفية، فإنهم لم يحصروا أنفسهم في مقالات الماتريدية، ذلك المذهب الكلامي السني الذي كان غالبًا علىٰ الحنفية، بل إنهم تأثروا تأثرًا عميقًا بكتابات أشاعرة آسيا الوسطىٰ وإيران،

الذين راجت كتبهم خير رواج في الأراضي العثمانية، حتىٰ غدت النصوصَ الأولىٰ التي توفر العلماء العثمانيون علىٰ شرحها. وأشهر هذه الكتب: «**شرح المواقف**» للجرجاني، و«**شرح العقائد**» للتفتازاني، و«**شرح الطوالع**» و«**شرح التجريد**» للأصفهاني، و«شرح العضدية» للدواني. وقد كان بعض متكلمي القرن الرابع عشر الأشعرية علىٰ علم بمقالات الماتريدية، فجادلوهم، وشرحوا كتبهم، بل إنهم تأثروا بأفكارهم في بعض الأحيان. ومثال ذلك التفتازاني الذي شرح كتاب «**العقائد**» للمتكلم الماتريدي، عمر النسفي (ت. ٥٣٧/١١٤٢)، وانتصر في أثناء الشرح لبعض آرائه [النسفي]. وممن شرح هذا الكتاب أيضًا شمس الدين الأصفهاني. وفي الحق أن كتب هؤلاء المؤلفين الأشاعرة الذين سميناهم كانت أبلغ نداءً للعثمانيين من كتب متأخري الماتريدية، الذين مالوا -خلافًا للأشاعرة- إلىٰ المشاركة في تأريث النزاع بين علم الكلام والفلسفة، بدلًا من تحقيق التبادل بينهما. وقد سعىٰ العلماء العثمانيون -متأثرين بالمقاربات التفسيرية واللغوية لهؤلاء الأشاعرة- إلىٰ اصطناع فكر مشترك يجمع بين المذهب الماتريدي والمذهب الأشعري، ولم يزالوا يؤكدون -في الكتب التي تعرض للخلافيات بين المذهبين- قلة الخلافات بينهما، وأن الخلافات الموجودة لفظية، لا عقدية. ومع ذلك، بقي هؤلاء المتكلمون العثمانيون علىٰ وفائهم -في عدة مسائل مهمة- للموروث العقدي الماتريدي، كمسألة حرية الإنسان في الفعل، أو مسألة الذاتية الأخلاقية في مقابل الموضوعية، فلم يستسيغوا خلاف الأشاعرة في هذه المسائل، التي يُعد من قال بها نصفَ جبري (semi-predestinists).

(٣)
تجديد علم الكلام في العصر العثماني الحديث

لقد بدأ تجديد علم الكلام -بوصفه محاولة للتوفيق بين الدين والحداثة- في أواخر الإمبراطورية العثمانية، وكذلك في أجزاء أخرىٰ من العالم الإسلامي؛ وذلك أنه مع القرن التاسع عشر فقدت مناهج الدراسة الكلامية الكلاسيكية بريقها

وحيويتها؛ لأن الكتب الجديدة كانت أقل دقة من تلك التي صُنفت في القرون الأولىٰ، كما أنها لم تفلح في مجاراة ظروف الحداثة المتغيرة، وكان العلماء آنذاك علىٰ وعي بالأهمية التقليدية لعلم الكلام في التاريخ الفكري الإسلامي، وبعلاقته الوثيقة بالفلسفة، وبتكيفه مع المنهجيات والأفكار الجديدة، مما حملهم علىٰ اكتشاف -أو علىٰ إعادة اكتشاف- هذا العلم بوصفه مجالًا مناسبًا لمحاولتهم إحياء [تنشيط] الفكر الديني الإسلامي؛ طلبًا لمواجهة التحديات التي تفرضها الفلسفات والعلوم الحديثة (أوزرڤالي ١٩٩٩a، ٢٠٠٨).

وقد ذهب العثمانيون المدافعون عن تحديث الكتب الكلامية، كعبد اللطيف الخربوتي (١٨٤٢-١٩١٤)، وشيخ الإسلام موسىٰ كاظم (١٨٥٨-١٩٢٠) إلىٰ أن استعمال المناهج العلمية والفلسفية الحديثة ضروري في تقوية العقيدة في الإسلام، وفي تحديث مجالاتها. وأشار الخربوتي في «**تاريخ علم الكلام**» و«**تنقيح الكلام**» إلىٰ أن المتكلمين المسلمين في العصور الأولىٰ أخذوا في دراسة الفلسفة عندما رأوا ذلك ضروريًّا، وأنه يتعين علىٰ متكلمي اليوم أن يصنعوا مثل ذلك بالتوفر علىٰ دراسة الفلسفة في الكتابات الحديثة؛ ليختاروا ما هم بحاجة إليه منها. وفي رأيه أن مناهج المتكلمين لم تزل في تطور عبر التاريخ الإسلامي، وأنها مهيأة الآن للدخول في مرحلة جديدة مع إدخال الأساليب العلمية الحديثة. وكان الخربوتي ذا ولوع خاصة بعلم الفلك الحديث، ويعتقد أنه يمكن أن يتحدىٰ الفكرة الدينية التقليدية عن الكون، فكتب رسالة مستقلة يثبت فيها الانسجام بين المعلومات الفلكية الحديثة وبين القرآن ونصوص سماوية أخرىٰ.

وكذلك صنع موسىٰ كاظم، وهو أحد أكابر مفتي الديار العثمانية المتأخرين، حيث دبَّج مقالة في كتابه «**الكليات**» أكد فيها الحاجة إلىٰ إصلاح الكتب الكلامية، واتهم العلماء بالرفض الأعمىٰ للأفكار الغربية، وبالإخفاق في مواجهة الحاجات العصرية، كما ذهب إلىٰ أن أكثر المهام إلحاحًا علىٰ العلماء المعاصرين إنما هي مراجعة كتب الكلام وفقًا لاحتياجات العصر. ولا سبيل -في رأيه- إلىٰ بلوغ هذه الغاية إلا بأن يعرف المتكلمون آراء الخصوم حتىٰ يتمكنوا من تقديم الحجج المناهضة لها. وإذا كان العلماء المتقدمون قد قاموا بترجمة

الأعمال الفلسفية إلىٰ العربية حين حَزَبَتْهم الحاجةُ إلىٰ إصلاح علم الكلام، وإلىٰ زيادة موضوعات جديدة عليه تبعًا لذلك، فما أشبه الليلة بالبارحة! وذلك أن الحاجة ماسة إلىٰ إحياء جهود العلماء، وإلىٰ بعثٍ جديد لهذا العلم (راينهارت Reinhart ٢٠٠١؛ كاظم، ٢٠٠٢).

وقد انضم إسماعيل حقي الأزميري (١٨٦٨-١٩٤٦) علىٰ نحو أكثر فعالية - بطائفة من المقالات التي ظهرت في صحيفة «**سبيل الرشاد**» *(Sebilurresad)*، وكذلك بكتابه الرئيس «**علم الكلام الجديد**» *(Yeni Ilm-i Kelam)* (نشر في ١٩٢٢-٣) -إلىٰ جهود التحديث التي يبذلها معاصروه، وركز علىٰ أهمية التفكير العقلي، وعلىٰ إسهام علم الكلام خاصة. ومما يجدر ذكره أن مؤرخ الفلسفة التركية، حلمي ضياء أولكِن *(Hilmi Ziya Ulken)*، قد أكد أن حقي نجح- في كتابه «**علم الكلام الجديد**» -في تقديم قضايا علم الكلام في العصر الوسيط من خلال منظور حديث. وقد أراد حقي أن يبرهن علىٰ ضرورة التغيير في المنهج والمحتوىٰ، فضرب أمثلة ببعض نقاط التحول المماثلة في تاريخ علم الكلام: ففي القرن الثاني عشر استُبدل المذهب الكلامي لفخر الدين الرازي بمذهب الباقلاني؛ لأن هذا المذهب الأخير لم يعد ملائمًا لمواجهة المنهجية الجديدة في عصر الرازي. وكذلك لم يكن بدٌّ من أن تَحُل صيغة جديدة محل مذهب الرازي حين يعجز عن الوفاء بمطالب العصر. ولما كانت الفلسفة الأرسطية -التي اعتمد عليها الرازي- قد كَسَفَت شمسُها في القرون الحديثة، وظهرت فلسفات جديدة حديثة، فإن طريقة الرازي الكلامية لم تعد ملائمة؛ ولذلك تَعيَّن علىٰ علماء الكلام المحدثين دراسةُ الفلسفة الحديثة، واختيار أفكار وأدلة ومناهج جديدة لمفكرين مختلفين، شريطةَ أن تتناسب مع الفكر العقدي الإسلامي، مع رد الأفكار المادية التي لا توافق الإسلام.

وأضاف حقي أنه ينبغي علىٰ علماء علم الكلام الجديد أن يتوقفوا عن استخدام الأساليب المدرسية التي ولىٰ زمانها، فلم تعد مفهومة لدىٰ الجيل الجديد، وأن يستخدموا -بدلًا من ذلك- المنطق ومناهج المفكرين المحدثين، كديكارت. وينبغي كذلك صرف العناية عن المدارس الفلسفية القديمة، كالمشائية

والرواقية، إلىٰ مدارس الفكر الحديثة، كالمادية الجديدة (Neo-Materialism)، والفلسفة الوضعية (Positivism)، والروحية (Spiritualism)، وغيرها. وبهذه الطريقة يمكن لعلم الكلام أن يتوافق مع الموضوعات الفلسفية المعاصرة، وأن يتطور علىٰ وفق حاجات العصر. وجدير بالذكر أن أساس هذه المقاربة إيمانُ حقي بأن مناهج علم الكلام وفرضياته قابلة للتغيير، علىٰ الرغم من ثبات أصوله ومبادئه. وقد أفضت هذه المنهجية به إلىٰ أن آثر التفسير العقلي في بعض القضايا الكلامية، وآية ذلك أنه مع إيمانه بالمعجزات لم يعول كثيرًا علىٰ هذا العامل فوق الطبيعي في إثباته نبوة محمد ﷺ، وإنما فضل المنهج العقلي، مشيرًا إلىٰ الآثار الحضارية للإسلام علىٰ المجتمعات العربية القبلية، وعلىٰ المجتمعات المسلمة فيما بعد. وكتب كذلك مقالًا يبدي فيه تساؤلات [شكوكًا] حول أبدية العقاب في النار، واعتمد فيه علىٰ أدلة عقلية ودينية (أوزرڤالي ٢٠٠٧a).

وعلىٰ الرغم من دعوة حقي إلىٰ استخدام المناقشات الفلسفية، فإنه لم يكن يرىٰ من الملائم إقحام العلوم الطبيعية والفلكية الصرفة في علم الكلام الجديد الذي يدعو إليه؛ لأن الإسراف في استخدام النظريات والمصطلحات العلمية يقتضي تجديدًا مستمرًا للكتب الكلامية، وفي ذلك مخاطرة بتجاوز مضمونها الفلسفي. وعلاوةً علىٰ ذلك، لما كان العلم في القرون الوسطىٰ يمثل جزءًا من الفلسفة، لم يستطع متقدمو المتكلمين المسلمين -حين استجلبوا القضايا الفلسفية [إلىٰ علم الكلام] وألفوا بينهما- أن يتحاشوا البحث في المسائل العلمية في زمانهم، وليست الحال كذلك في العصر الحديث، فقد ظفر العلم باستقلاله عن الفلسفة، وتطور من خلال المناهج التجريبية، فلا ينبغي للمتكلمين المعاصرين الخوض في مسائله، وإن لم يكن بأس في الإشارة غير المباشرة -عند الحاجة- إلىٰ بعض نتائج العلم الحديثة في مسائل معينة. ومما أنكره حقي أيضًا تفسير آيات القرآن بوصفها تقريرات علمية عن الكون الطبيعي؛ لأن القرآن إنما أوحي لتثبيت عقيدة المؤمنين، لا لتقديم معلومات علمية.

إن المقصد الرئيس من كتابة حقي لعلم كلام جديد إنما هو دفع الاعتراضات التي جاء بها الفكر المادي الحديث؛ ولذلك ساق نقده -خلافًا

للمحاولات السابقة- في إطار كلامي أوسع مدىٰ، فجَدَّ في إنشاء نظرية كلامية جديدة تتفق مع مطالب العصر وما فيه من تطورات، وأكد في كتابه «**علم الكلام الجديد**» أن المادية عادت للظهور جزئيًّا في العصر الحديث مع أفكار هوبز (Hobbes) في إنجلترا، وجاسندي (Gassendi) في فرنسا في القرن السابع عشر. وقد رأىٰ هؤلاء الماديون الجدد -فيما يقول حقي- في «العلم بالله» «عدوًّا للعلم»، وذهبوا إلىٰ القول بأزلية المادة والحركة. وقد أنكر هو عليهم أنهم يتمسكون بالمقاربة الميكانيكية للقوانين الطبيعية، علىٰ الرغم من مضادتها للتطورات الحديثة في الفيزياء والفلك، وأنهم يؤسسون مبادئهم في الطبيعة علىٰ جبرية صارمة، بدلًا من الإرادية الغائية (teleological voluntarism)، بينما يفسرون حقائق الإنسان النفسية من خلال الوظائف العقلية للجسم؛ ولذلك أنكروا كلَّ بُعْد روحي في الحياة إنكارًا تامًّا.

وقد ناقش حقي أيضًا -وإن علىٰ نطاق أضيق- فلسفة كونت الوضعية، التي كانت تمثل الحركة الأخرىٰ ذات التأثير في المفكرين العثمانيين الراديكاليين، كأحمد رضا (١٨٥٩-١٩٣٠). والوضعيون لا يؤمنون -كما بيَّن حقي- بأي مصدر للمعرفة سوىٰ الحواس الطبيعية، وينكرون لذلك قدرة الملَكة العقلية البشرية علىٰ اكتشاف أي فكرة مطلقة أو عليا. وقد خالفهم فأبدىٰ ارتيابه في دور الحواس وحدها، مؤكدًا أن المعرفة البشرية لا يمكن أن تنحصر في العالم المحسوس. وأنكر كذلك رفض الحقائق الغيبية، والاستخفاف بالقدرة علىٰ التفكير، محتجًّا بأن تجاهل المسائل المتعلقة بمبدأ الوجود ومنتهاه يمثل خسارة فادحة للمعرفة الإنسانية. والواقع أن حقي رأىٰ تقسيم كونت لتاريخ الفكر إلىٰ ثلاث مراحل رائعًا جدًّا، غير أنه خالفه في تقارب مرحلتي الدين والميتافيزيقا. ولا ينبغي أن يعزب عن البال أنه كان للنظريات البيولوجية والاجتماعية -التي أثمرتها الفلسفتان المادية والوضعية في أوربا، في القرن التاسع عشر- تأثير كبير في كثير من المفكرين العثمانيين بفضل الترجمات الكثيرة. علىٰ أن الذي يميز حقي هو أنه وضع الأساس لمهمة علم الكلام الحديث، وهي أن يدرس آراء هذه المدارس، ويجيب عنها بطريقة فلسفية منهجية (أوزرڤالي ٢٠٠٧a). وثمة شخصيات عثمانية مركزية أخرىٰ، نحو محمد حمدي الألمالي، [يازِر] *(Elmalili Hamdi)* (١٨٧٨-

١٩٤٢)، وسعيد النورسي (١٨٧٧-١٩٦٠)، سارت علىٰ هذا النهج من تجديد علم الكلام والفكر الديني (أوزرڤالي ٢٠٠٦، ٢٠١٠).

ومن المقاربات المختلفة تلك التي قدمها محمد شرف الدين يالتقايا (١٨٧٩-١٩٤٧)، الذي سعىٰ إلىٰ إيجاد توليف بين علم الكلام والعلوم الاجتماعية الحديثة، دون الفلسفة، وأطلق علىٰ مشروعه «علم الكلام الاجتماعي» *(Ictima-i Ilm-i Kelam)*. وقد ذهب -تأثرًا بضياء كوك ألب (١٨٧٦-١٩٢٤)، الذي اتبع عن كثب نظرية دوركايم في الدين- إلىٰ أن المعتقدات الدينية يوجدها [يُفعِّلها] المجتمع، وأن فكرة القدسية في الرموز أو في الأفعال مستمدة من جانبها الاجتماعي؛ ولذلك فثمة صلة وثيقة -في رأيه- بين نوع التركيب الاجتماعي للمجتمع وتشكيل المعتقدات التقليدية أو الدينية. ومن الأمور التي ناقشها محمد شرف الدين أيضًا طريقة الاستدلال واستخدام الدليل العقلي في إثبات وجود الله في علم الكلام الكلاسيكي، فهو يؤثر -خلافًا للمتكلمين الكلاسيكيين- التأكيد علىٰ التجربة الدينية، وعلىٰ قدرة الإنسان الداخلية في الإيمان بالله، بدلًا من براهين العقول (أوزرڤالي b١٩٩٩). وقد رأىٰ بعض المتكلمين المحدثين -كإسماعيل حقي الأزميري- أن هذه المقاربة الاجتماعية للدين وعلم الكلام شديدة الحداثة إذا ما قورنت بجذور علم الكلام التاريخي (أوزرڤالي b٢٠٠٧).

وفي الوقت نفسه أثار بعض العلماء في مناطق أخرىٰ من العالم العثماني نقاطًا مماثلة لإصلاح المناهج الكلامية. ففي الأقاليم العربية، علىٰ سبيل المثال، كان هناك حركة ونشاط قويان في مناقشة مقاربات جديدة في علم الكلام. وفي القرن التاسع عشر، كانت مصر شبه مستقلة في ظل الحكم الخديوي، ولهذا يجب أن تعالَج بصورة منفصلة في منطقة الشمال الإفريقي. أما في بغداد ودمشق خاصة، فقد استحيا بعضُ العلماء، كمحمود شكري الألوسي (١٨٥٧-١٩٢٤)، وجمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩٠٥)، العقلانيةَ السلفية بتأثير من محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) المصري، الذي تعد «**رسالة التوحيد**» له أحد نماذج علم الكلام الحديث. وقد أكد الألوسي -في كتاباته الجدلية ردًّا علىٰ العالم المحافظ يوسف

النبهاني (١٨٤٩-١٩٣٢)- ضرورة الاجتهاد، كما دافع عن علم الكلام المبني علىٰ القرآن، علىٰ طريقة ابن تيمية.

ومع ذلك، استعمل جمال الدين القاسمي أكثر البنىٰ نزوعًا إلىٰ الإصلاح، مقارنةً بالكتب الكلامية الكلاسيكية، فقد بيَّن في مقدمة كتابه «**دلائل التوحيد**» أساسه المنهجي بغيةَ إظهار الطابع العقلاني للمعتقدات الإسلامية، واصفًا العقل بأنه «أم العلم»[١]، ثم ساق في الفصل الأول خمسة وعشرين دليلًا علىٰ وجود الله، متخذًا من [برهان] الفطرة أول الأدلة، وذكر أنه إنما اتخذ الفطرة دليلًا مع كونها ضرورية؛ **لأن الشعور بوجود الله تعالىٰ والإذعان بخالق قادر فوق المادة، محيط من وراء الطبيعة أمرٌ غرزي في الإنسان، مفطور عليه، لا تغيره ريب المرتابين، ولا تزلزله شكوك المشككين**[٢]. وقد أكد -ناقلًا عن المتكلمين المتقدمين، ومقتبسًا بعض الآيات القرآنية- حاجة الإنسان إلىٰ الإيمان، وإلىٰ الثقة، وإلىٰ الصلاة، وقال: إن البشر يتأرجحون -كسائر المخلوقات- بين الرجاء والخوف؛ ولذلك فهم بحاجة إلىٰ موجود يثقون به، ولا سيما حين تداهمهم ظلمة اليأس.

---

(١) يريد -كما جاء في مطلع التمهيد الخامس من «دلائل التوحيد»- أنه أصل كل معلوم من دليل ومدلول عليه .(المترجم)

(٢) نقلنا نص القاسمي بحروفه؛ لأنه أوضح من العبارة الإنجليزية المختصرة. علىٰ أن الكاتب إنما رأىٰ كلمة القاسمي هذه تعليلًا لاتخاذ برهان الفطرة دليلًا، وليس كذلك، وإنما هي تعليل لإيثار كثير من الكتاب هذا الدليل علىٰ غيره من الأدلة، وجعلهم إياه أولاها وأولاها. وأما علة جعل الفطرة برهانًا، فقال في ذلك: «إنما جعلنا الفطرة برهانًا مع أنها ضرورية ...؛ لأنا نعني بالبرهان هنا كل قاطع محتج به، **والضروري وإن لم يبرهن عليه، فإنه يبرهن به ويشار إليه**»، محمد جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٤)، ٢٢. (المترجم)

(٤)
معارضة لعلم الكلام الفلسفي بين العثمانيين

لقد حفظ لنا تاريخ الإمبراطورية العثمانية أيضًا نقدًا ومعارضة لعلم الكلام وللفكر الفلسفي، علىٰ الرغم من أن أصحاب هذه المعارضات لم يكن لهم اليد العليا قطُّ. وفي الكتاب الموسوعي «**مفتاح السعادة**» ناقش طاشكبري زاده (ت. ٩٦٨/ ١٥٦١) في الفصل الذي عقده عن (علم الكلام) كيف نبذ بعض علماء الدين في عصره -اعتمادًا علىٰ أقوال منقولة عن بعض المتقدمين في ذم علم الكلام الفلسفي- أولئك الذي يشتغلون بهذا العلم، مما أثار اضطرابًا وارتيابًا في عقول الطلاب عن مدىٰ جدواه. وذهب طاشكبري زاده إلىٰ أن معارضة علم الكلام الفلسفي في العصر الأول كانت منحصرة في التصدي للمعتزلة، فلا ينبغي تعميمها. ولما كانت بعض الدوائر [العلمية] لا تحفل بالمتكلمين ولا تعدهم من أهل العلم، فقد أعرب طاشكبري زاده عن التناقض الظاهر في اعتداد المشتغلين بأحكام الأفعال الإنسانية [أي الفقهاء] علماء، دون المشتغلين بالأفعال والصفات الإلهية.

وقد حكىٰ كاتب جلبي كذلك مقاومة بعض العلماء المتأخرين لتدريس الكلام في التعليم المدرسي، وأنه في عهد محمد الثاني، كان العلماء الذين أدرجوا الفلسفة في العلوم الدينية أكثر شعبية؛ ولذلك كانت كتب الكلام الفلسفي -كـ«**حاشية التجريد**» و«**شرح المواقف**»- تمثل جزءًا من المنهج الدراسي النظامي، لولا أنها اعتُبرت فيما بعد ممعنةً في الفلسفة، فأُحلت محلها كتبٌ فقهية (كاتب جلبي، *Balance*، ٢٦). بل إنه حتىٰ في الشعر الشعبي، يمكن تتبع انعكاسات تشير إلىٰ دونية علم الكلام والفلسفة، كما تدل علىٰ ذلك الأسطر التالية لعالم عثماني تقليدي في معارضة الفروع المعرفية العقلية: هل يساوي علم الكلام والفلسفة فَلسًا؟ هل ستنكسر أمامهما قوسُ الناقد الحصيف؟ (كاتب جلبي، *Balance*، ١٣٦؛ بترجمة مختلفة). علىٰ أن هذه الملاحظات التي أدلىٰ بها كاتب

جلبي، وكذلك التعليقات المماثلة لمصطفىٰ علي الجاليبولي (١٥٤١-١٦٠٠)، تعكس شعورًا عامًّا، بدلًا من أن تستند إلىٰ معلومات دقيقة عن المناهج الدراسية.

علىٰ أن معارضة بعض الفقهاء لعلم الكلام والفلسفة لم تكن مقصورة علىٰ العصر العثماني وحده، ولكنها ظاهرة موجودة علىٰ مدىٰ التاريخ الإسلامي؛ ولذلك لم يكن عجبًا أن يتأثر بعض الفقهاء العثمانيين بما روي عن السلف من معاداة العلوم الكلامية الفلسفية، حتىٰ أمسوْا -في غمرة هذا الدمج الحماسي بين علم الكلام والفلسفة في زمانهم- أكثر تشككًا في مشروعيتها. وعلىٰ الرغم مما أبداه المخالفون من اعتراضات، فإنهم لم يظفروا قطُّ بمكانة قوية طيلة التاريخ العثماني. ومع ذلك، ظهرت نسخة صارمة من الراديكالية [التطرف] في القرنين السادس عشر والسابع عشر بين أتباع قاضي زاده، وهم جماعة تأثروا بآراء محمد البركوي (ت. ٩٨١/١٥٣٧)، الذي شنَّ حربًا علىٰ بعض الممارسات الدينية الشعبية، وعلىٰ التأويلات الصوفية المتطرفة، مع أنه لم يكن -في الأصل- معارضًا لتدريس علم الكلام والمنطق، وإن أنكر مناقشة المسائل الميتافيزيقية بين علماء المدارس. وقد رفع قاضي زاده محمد (ت. ١٠٤٤/١٦٣٥)، تلميذ البركوي، مستوىٰ النقد، وشاركه جماعة من الوعَّاظ الذين انتهي بهم الحال إلىٰ قيادة ثورة اجتماعية ضد ما أسموه «بدعًا في الدين»، كالتدخين والقهوة والموسيقا، مطالبين بإقصاء الحساب والفلسفة وغيرهما من العلوم العقلية من المناهج الدراسية المدرسية، فوافق مراد الرابع -خلافًا للسياسة العثمانية المرنة- علىٰ بعض مطالبهم بغية التحايل علىٰ التأييد الشعبي. ولما أرادوا -في سنة ١٦٥٦- مهاجمة جميع التكايا الصوفية في إستانبول، قام الوزير الأعظم محمد باشا الكوبريللي -يؤيده العلماء- بقمع الاضطراب ونفي أتباع قاضي زاده (إنالجيك Inalcik ١٩٧٣ : ١٨٣-٤). ومع ذلك، لا يمكن أن يوصف القرن السابع عشر بعصر التعصب؛ نظرًا لما كان فيه من جهود التفكير العقلاني، ولا سيما في المنطق (الرويهب، ٢٩٩٦، ٢٠٠٨). وإذا تجاوزنا هذه الحالة الاستثنائية لم نجد إلا قليلًا من العلماء التقليديين، كداود القارصي *(Davud-i Karsi)* (ت. ١٧٥٦)، الذين أعربوا عن اعتراضهم علىٰ المقاربات الفلسفية، وعلىٰ الآراء الصوفية الباطنية.

والحق أن المطالب التي عبر عنها أتباع قاضي زاده -وهم أقلية- من الكف عن تدريس علم الكلام العقلي والفلسفة والعلوم، تدل علىٰ الدور المهم الذي أدته هذه الفروع المعرفية في المناهج المدرسية. وهو ما أكدته مصادر عثمانية أخرىٰ حين ساقت أدلة صريحة علىٰ تدريس هذه العلوم في المدارس. وقد أشار المؤلف المجهول لكتاب «**الكواكب السبعة**» *(Kevakib-i Seba)* (مخطوط بباريس، المكتبة الوطنية، ملحق تركي، مخ. رقم ١٩٦)، وهو في تصنيف العلوم، كتب في سنة ١٧٤١ بطلب من السفير الفرنسي الماركيز دي ڤيلنوڤ (Marquis de Villeneuve) -إلىٰ أن الناس في الدول الأجنبية، ولا سيما النصارىٰ الذين يعيشون بعيدًا عن الأراضي الإسلامية، ليس لديهم إمكانية الاتصال بالمصادر العربية؛ ولذلك يعتقدون أن علماء المسلمين جهلاء. وذهب المؤلف المذكور إلىٰ أن الواقع علىٰ خلاف ذلك، وأن المسلمين توفروا علىٰ دراسة جميع العلوم، ثم صنفوا فيها. وذكر كذلك أنه إنما أراد بكتابه هذا أن يزيل شكوك الأجانب وأفكارهم النمطية بمنحهم معلومات صحيحة عن الأفرع المعرفية التي كانت تُدرَّس في المدارس: ففي علم الكلام كان يعقب تدريسَ بعض الكتب الأولية تدريسُ شرح الجرجاني علىٰ «**المواقف**»، وشرح التفتازاني علىٰ «**المقاصد**». وعلىٰ الرغم من أن هذه الكتب في علم الكلام خاصة، فقد أكد المؤلف أنها تعالج كل فروع العلم؛ كالفلسفة، والفلك، والهندسة، والحساب.

وثمة بعض الاعتراضات في العصر الحديث أيضًا علىٰ علم الكلام، وعلىٰ آثاره المفترَضة علىٰ المجتمع العثماني. ومن الأمثلة علىٰ ذلك ما تعرضت له محاولة إسماعيل حقي -التي ناقشناها آنفًا- في كتابة علم الكلام من نقد بعض معاصريه، الذين أنكروا استخدام الفلسفة الحديثة في الخطاب الإسلامي، وما أثاره لقاءٌ لصحيفة «**سبيل الرشاد**» معه، حيث كشف فيه عن مشروعه «**علم الكلام الجديد**» من نقد لاذع من قِبَل حسين كاظم قدري (١٨٧٠-١٩٣٤)، وهو عالم سياسي ذو اتجاهات سلفية في المسائل الاعتقادية، ويستخدم عادة في الكتابة هذا الاسم «محسن فاني الظاهري» *"Muhsin-i Fani el-Zahiri"*. وقد رد حقي علىٰ نقده له، وتبادل الرجلان سلسلة من المقالات الجادة في صحيفة «**سبيل الرشاد**» (أوزرڤالي ٢٠٠٧a).

وقد أعرب قدري -في نقده لحقي- عن خيبة أمله في المحاولات التي قام بها الأخير لتجديد علم الكلام علىٰ وفق الفكر المعاصر. وعلىٰ الرغم من تقبله لضرورة تصنيف العلماء المسلمين كتبًا جديدة، وإسهامهم في التراث الفكري الإسلامي، فإنه كان يعتقد أن مثل هذه الجهود ينبغي أن تنحصر في تفسير القرآن وفي ترجمته، علىٰ أن يقوم بذلك فريق من المسلمين ذوي الخبرة، الذين لم يتعرضوا البتة إلىٰ أي تأثير غربي. ومما ذكره قدري أيضًا أنه كان قد سأل شيخ الإسلام موسىٰ كاظم في فترة سابقة أن يتخلىٰ عن محاولة مماثلة لتحديث علم الكلام، مع أن دعوته لإصلاح تعليم الكلام كانت أقل ضررًا -كما يرىٰ قدري- من «تجديد علم الكلام» لحقي، ولعل ذلك إنما كان لأن إصلاح موسىٰ كاظم لم يَعْدُ أن يكون مجرد اقتراح، بينما كانت دعوة حقي أكثر تحديدًا.

وفي رأي قدري أيضًا أن علم الكلام الجديد سوف يُحيي الجدل العقيم الذي أُهمل منذ قرون في ظلمة التاريخ. وقد كان ابتكار علم الكلام الكلاسيكي وترجمة الكتب الفلسفية عن اليونانية إلىٰ العربية أخطاء اقترفها الخلفاء العباسيون في القرن التاسع، الذين أفضت أساليبهم في الحكم إلىٰ تقديم كثير من الاتجاهات المنكَرة [السلبية] في الإسلام. فالفلاسفة المسلمون يشيرون إلىٰ أفلاطون بـ «أفلاطون الإلهي»، وإلىٰ أرسطو بـ «المعلم الأول»، وإلىٰ جالينوس بـ «الإمام»، وهي ألقاب أولىٰ بها -في رأي قدري- رجالاتُ الإسلام. وحتىٰ مصطلح «كلام» (وهو مشتق من الكلمة العربية التي تعني «الخطاب») مصوغ علىٰ وفق الكلمة اليونانية «لوجوس» (logos)، التي لا علاقة لها بالإسلام. ولا جدوىٰ -فيما يذهب إليه قدري- من تقديم علم الكلام الجديد فكرَ أوربا الحديث [من أمثال] لوك، ومالبرانش، وكانط، وديكارت، وكونت، وكذلك [مذاهب] الرُّجحانية (probabilism)، والوضعية، والمادية، والدوجماطيقية (dogmatism)، وما أشبه هذا، تمامًا كما لم تكن ثمة جدوىٰ من تقديم المتكلمين المسلمين الأُوَل الفكرَ اليوناني القديم. وقد استحث قدري علماء المسلمين علىٰ الانصراف إلىٰ الدراسات الفقهية والقرآنية، دون علم الكلام والفلسفة، مؤكدًا أن حاجة

المجتمع، ولا سيما شبابه، إنما هي إلىٰ تعليم معاصر بالحال [السلوك] *(ilmihal)*، لا إلىٰ علم الكلام، الذي نقده أيضًا أكابر أئمة المسلمين في الماضي؛ كأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

ولم يكن قدري -كما تدل علىٰ ذلك كتاباته بوضوح- ناقمًا علىٰ محاولات حقي الإحيائية فحسب، وإنما كان معارضًا كذلك لعلم الكلام الفلسفي في نفسه، في ماضيه وحاضره جميعًا. وقد ساق -في بعض كتبه المتقدمة- كثيرًا من الأمثلة التي تبين كيف انطوىٰ الجدل الكلامي علىٰ نزاعات أحدثت ارتباكًا وفوضىٰ في المجتمع الإسلامي. وفي رأيه أن الحل الأمثل للمشكلات المعاصرة إنما هو في العودة إلىٰ الفهم الأول الأصيل للإسلام، وذلك بإزالة الآثار الثقافية الأجنبية التي تراكمت في المجتمعات المسلمة علىٰ مر القرون. ومما يُذكر أيضًا أن قدري كان معارضًا لأي نوع من أنواع الاتصال بالفلسفة الغربية، وأنه كان يشير بقوة إلىٰ الجوانب المادية للفكر الحديث، وإلىٰ ضرورة تعزيز القيم الروحية الإسلامية في مواجهة التحديات المحتملة للأفكار الغربية في القرن التاسع عشر، فليست العقيدة الإسلامية بحاجة البتة إلىٰ دعم من الأفكار الفلسفية الغربية. ومع ذلك، علىٰ الرغم من خصومته -كأغلب معاصريه من المفكرين المحافظين- للأسس الإيديولوجية للحداثة الغربية، فقد أيَّد الإصلاحات الإدارية، والتطورات التكنولوجية؛ مراعاةً للتحولات الضرورية في مجتمعه.

(٥)
الخاتمة

لقد بيَّنَّا في هذا الفصل أن علم الكلام واندماجه في الفلسفة في أواخر العصر الوسيط كان مدويًا في الأراضي العثمانية، كشأنه بين المفكرين الإيرانيين والإمامية في ذلك الوقت. وفي الحق أن الكلام العثماني يُعد تابعًا نشطًا ومنتجًا لخلفيته الأناضولية الإسلامية في الجمع بين المدارس العقلية والصوفية، وهو يجدد نفسه منذ البدء من خلال إعادة صياغة الكتب ما قبل العثمانية، ومن خلال نقل تراث مجتمعه. وزِدْ علىٰ ذلك أن البيئة العلمية العثمانية قد وضعت أساسًا للتفاعل مع الثقافات الفكرية المختلفة عن طريق نَسْخ الكتب، وترجمة المصادر القيمة، وشرح بعض المصنفات المختارة. وبوجه عام، استمر هذا النشاط -بشكل أو بآخر- إلىٰ نهاية الإمبراطورية.

وينبغي أن تُعد الشروح التي راجت بين المتكلمين العثمانيين علامةً علىٰ استمرارية التاريخ الفكري العثماني وعلىٰ توسيع أرجائه، ووسيلةً كذلك -في بعض الحالات- للتعبير عن الأفكار المختلفة بصورة آمنة لا لُبس فيها. إنها لم تكن تتغيا ابتداءً وضع نُظُم أو نظريات كلامية جديدة، ولكنْ فهمَ الأفكار وبسطَها وتفصيلَها، مما لا يمكن أن يصحبه غياب التفكير. ومع ذلك، لم تكن التصانيف العثمانية كلها شروحًا، وإنما كان هناك رسائل مستقلة صُنفت في ذلك العهد في موضوعات مختلفة.

ويدل استكشاف الموضوعات، والمناقشات الدائرة في المصادر الكلامية العثمانية، والمصطلحات المستخدمة علىٰ وجود استمرارية بين العصرين ما قبل العثماني والعثماني. وقد أشبهَ المتكلمون العثمانيون أسلافهم -في القرن الرابع عشر- فيما لديهم من علم راسخ بالمذاهب الكلامية، وفي الإلمام بتقنيات الحجاج المنطقي والفلسفي. ومما يُذكر أن العصر العثماني لم يكن عصر المبتكرات ولا عصر المفكرين العظام من حيث المنهجية الكلامية، ولكنه كان

بيقين عصر النشاط الفكري من خلال التفسيرات والتقييمات والمناقشات المتعلقة بالقضايا العقلية والميتافيزيقية. وقد واصل المتكلمون العثمانيون، ككمال باشا زاده وغيره، العمل لإيجاد نمط جديد من الجمع بين الكلام والفلسفة، مع التركيز علىٰ طائفة من المناقشات الدقيقة عن الوجود، والإمكان، والقِدم، والإيمان، والعقل، والوحي، وهلم جرًّا. ولما كان هؤلاء المتكلمون يُعربون عن أفكارهم من خلال شروحهم علىٰ كتب مختارة، أو من خلال رسائل قصيرة في موضوعات محددة، فقد قصدوا إلىٰ زيادة تراث علم الكلام الفلسفي لحقبة ما بعد الغزالي، وإلىٰ تعميقه. وفي هذا ما يدل علىٰ مدىٰ العمق الذي نقل به علماء ما بعد الغزالي التراث الفلسفي إلىٰ علم الكلام، وهو الأمر الذي أسهم فيه المتكلمون العثمانيون أيضًا باكتشاف موضوعات فلسفية غالبًا، وبإيراد أسئلة جديدة لم تدر بأخلاد أسلافهم، أو بتقديم تفسيرات جديدة تزيد القضايا جلاءً. وفي العصر الحديث، بُذلت مثل هذه الجهود لتجديد علم الكلام لكي يفي باحتياجات العصر، وليجيب عن الأسئلة التي تثيرها الفلسفة الحديثة.

المـراجـع

Al-Tikriti, N. (2005). 'Kalam in the Service of State: Apostasy and Defining of Ottoman Islamic Identity'. In H. Karateke and M. Rainkowski (eds.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden: Brill, 131-49.

Ayalon, Y. (2010). 'Comtino, Rabbi Mordecai ben Eliezer'. In N. Stilman (ed.), *Encyclopaedia of the Jews of the Islamic World*. Leiden: Brill, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/comtino-rabbi-mordecai-ben-eliezer-SIM0005670 .

Badenas, P. (2001). 'The Byzantine Intellectual Elite at the Court of Mehmed II: Adaptation and Identity'. In Ali Caksu (ed.), *Proceedings of the International Congress on Learning and Education in the Ottoman Empire*. Istanbul: IRCICA.

Brusali, Muhammad Tahir ibn Rifat (1914-28). *Osmanli muellifleri*. 3 vols. Istanbul: Matbaa-i Amire, 1333-42.

Eberhard, E. (1970). *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabis- chen Handschriften*. Freiburg i. Br: Klaus Schwarz.

Eichner, H. (2009). *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological summae in Context*. Habilitation, Martin-Luther- Universitat Halle-Wittenberg.

Heer, N. (1979). *The Precious Pearl: al-Jami's al-Durrah al-fakhirah, together with his glosses and the commentary of Abd al-Ghafur al-Lari.* Translated with an introduction, notes, and glos- sary. Albany, NY: SUNY Press.

Inalcik, H. (1973). *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Katib Celebi. *The Balance of Truth.* Trans. G. L. Lewis. London: George Allen and Unwin, 1957.

Kazim, M. (2002). 'The Principles of Consultation and Liberty in Islam and Reform and Review of Religious Writings'. In C. Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Source Book.* New York: Oxford University Press, 173-80.

(Mestcizade) مستجي زاده، عبد الله بن عثمان (٢٠٠٧). **المسالك في الخلاف بين المتكلمين والحكماء.** تحقيق سيد باغجوان. بيروت: دار صادر.

Monfasani, J. (ed.) (1984). *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond.* Binghamton, NY: Renaissance Society of America.

Nev'i Efendi, Yahya b. Pir Ali (1995). *Netayic el-FununIlimlerin Ozu.* Transliterated into modern Turkish by Omer Tolgay. Istanbul: Insan Yayinlari.

Ocal, S. (2000). *Kemal Pasazade'nin Felsefi ve Kelami Gorusleri.* Ankara: Kultur Bakanligi Yayinlari.

Ozervarli, M. S. (1999a). 'Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 20th Centuries'. *The Muslim World* 89: 90-105.

Ozervarli, M. S. (1999b). 'Son Donem Osmanli Dusuncesinde Arayislar: Mehmed Serafeddin'in Ictimai Ilm-i Kelam'i. *Islam Arastirmalari Dergisi = Turkish Journal of Islamic Studies* 3: 157-70.

Ozervarli, M. S. (2006). 'Modification or Renewal Elmalili Hamdi's Alternative Modernization Project in Late Ottoman Thought'. In L. Somigli and D. Pietropaolo (eds.), *Modernism and Modernity in the Mediterranean World.* New York: Legas, 43-60.

Ozervarli, M. S. (2007a). 'Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli Ismail Hakki's Religious Thought against Materialist Scientism'. *International Journal of Middle East Studies* 39: 77-102.

Ozervarli, M. S. (2007b). 'Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gokalp and Mehmed Serafeddin'. *The Muslim World* 97: 317-30.

Ozervarli, M. S. (2008). *Kelamda Yenilik Arayislari: 19. Yuzyil Sonu20. Yuzyil Basi.* Istanbul: ISAM Yayinlari.

Ozervarli, M. S. (2010). 'The Reconstruction of Islamic Social Thought in the Modern Period: Nursi's Approach to Religious Discourse in a Changing Society'. *Asian Journal of Social Sciences* 38: 532-53.

Ozervarli, M. S. (2011). 'Yanyali Esad Efendi's Works on Philosophical Texts as a Part of Ottoman Translation Movement in the Early Eighteenth Century'. In B. Schmidt- Haberkamp (ed.), *Europa und die Turkei im 18. Jahrhundert/Europe and Turkey in the 18th Century.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 457-72.

Ozervarli, M. S. (2015). 'Arbitrating between al-Ghazzali and the Philosophers: The Tahafut Commentaries in the Ottoman Intellectual Context'. In G. Tamer (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazzali. Papers Colllected on His 900th Anniversary.* Vol. 1, Leiden: Brill, 375-97.

Patrinelis, C. G. (1971). 'Mehmed II The Conqueror and His Presumed Knowledge of Greek and Latin'. *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 2: 349-54.

Raby, J. (1983). 'Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium'. *Dumbarton Oaks Papers 37: 15-31.*

Reinhart, K. (2001). 'Musa Kazim: From Ilm to Polemics'. *Archivum Ottomanicum* 19: 281-306.

Robinson, F. (1997). 'Ottoman-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems'. *Journal of Islamic Studies* 8: 151-84.

El-Rouayheb, K. (2008). 'The Myth of "The Triumph of Fanaticism" in the Seventeenth-Century Ottoman Empire'. *Die Welt des Islams* 48: 196-221.

El-Rouayheb, K. (2006). 'Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century'. *International Journal of Middle East Studies* 38: 263-81.

Sarikavak, K. (1998). *XVIII. Yuzyilda Bir Osmanli Dusunuru: Yanyali Esad Efendi (Bir Ronesans Denemesi).* Ankara: Kultur Bakanligi Yayinlari.

Shihadeh, A. (2005). 'From al-Ghazali to al-Razi: 6th12/th Century Developments in Muslim Philosophical Theology'. *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 141-79.

Sorabji, R. (ed.) (1990). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence.* London: Duckworth.

(Taftazani) التفتازاني، سعد الدين عمر ([١٢٩٢/ ١٨٧٥]). شرح العقائد.

Translated into Ottoman Turkish with its commentaries by Sirri Giridi. Ruscuk: Vilayet-i Celile-i Tuna.

Todt, Kl.-P. (2013). 'Gennadius II Scholarius'. In D. Thomas and A. Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History.* Vol. v (1350-1500). Leiden: Brill, 501-18.

Uzuncarsili, I. H. (1965). *Osmanli devletinin ilmiye teskilati.* Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi.

Winter, T. (2007). 'Ibn Kemal (d. 1534/940) on Ibn Arabi's Hagiology'. In A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 137-57.

Yaltkaya, M. Serafeddin (1932). 'Turk Kelamcilari'. *Darulfunun Ilahiyat Fakultesi Mecmuasi* 23: 1-19.

Yazicioglu, M. S. (1990). *Le Kalam et son role dans la societe turco-ottomane aux XV. et XVI. Siecles.* Ankara: Editions de ministere de la culture.

Zildzic, A. (2012). *Friend and Foe: The Early Ottoman Reception of Ibn Arabi.* Doctoral Dissertation, University of Berkeley.

الفصل الثالث والثلاثون
علم الكلام في آسيا الوسطى

ناثان سباناوس

يتسم التطور التاريخي لعلم الكلام في آسيا الوسطىٰ -كما في سائر بقاع العالم الإسلامي- «بتفلسف» الكلام السني، حيث شرعت أساليب الفلسفة العربية الهلينية ومفاهيمُها تبسط نفوذها علىٰ التراث الكلامي اللاحق. وقد تعيَّن هذا التغير في الخطاب الكلامي بأَخَرَةٍ في أعمال العلامة الشهير ابن سينا (ت. ٤٢٨/ ١٠٣٧)؛ ولذلك عرف بـ «التحول السينوي» (Avicennian Turn) (ويسنوفسكي Wisnovsky ٢٠٠٥).

والحق أن «التحول السينوي» يعد أحد أهم التطورات التي وقعت في التاريخ الفكري الإسلامي، فهو يمثل تغيرًا عميقًا في الفكر الكلامي؛ إذ أمست الغلبة للمسائل الميتافيزيقية والوجودية علىٰ حساب قضايا الأخلاق وحرية الإرادة، التي كانت مركزية في طور التكوين لعلم الكلام. وعلىٰ الرغم من الانتشار السريع نسبيًا للتحول السينوي في أنحاء العالم الإسلامي، فإن تطوراته مدينة بالكثير إلىٰ الوسط العلمي في آسيا الوسطىٰ. وقد ولد ابن سينا نفسه قريبًا من بخارىٰ، وقضىٰ جزءًا كبيرًا من شبيبته في هذه المدينة (التي أضحت عاصمة الدولة السامانية فيما بعد)، حيث تعلم أمورًا كثيرة، منها الفقه الحنفي، وهو المذهب الفقهي الذي كان عليه غالبيةُ علماء آسيا الوسطىٰ[1]. وعلاوة علىٰ ذلك،

(١) زعم د. جوتاس أن ابن سينا حنفي في الحقيقة، بينما زعم آخرون -معولين علىٰ أدلة مختلفة- أنه كان إسماعيليًا؛ جوتاس ١٩٨٨. انظر: نصر ١٩٩٣: ١٨٣.

يشير ر. ويسنوفسكي إلىٰ أن إطارًا مفاهيميًّا لتبني القضايا الفلسفية للتحول السينوي كان موجودًا بالفعل في كتاب «**التوحيد**» لأبي منصور الماتريدي (ت. ٣٣٣/ ٩٤٤) (ويسنوفسكي ٢٠٠٥: ٦٦). ومن المعلوم أن الماتريدي كان أحد الشخصيات القيادية بين علماء الحنفية في سمرقند، وقد أنشأ مذهبًا كلاميًا حمل اسمه: الماتريدية (رودولف Rudolph ١٩٩٦).

وسرعان ما بدأت تظهر جوانب من التحول السينوي في كتب الماتريدية؛ ككتاب «**أصول الدين**» لأبي اليسر البزدوي (ت. ٤٩٣/ ١٠٩٩) (على سبيل المثال: البزدوي، أصول، f.٢٧)، و«**تبصرة الأدلة**» لأبي المعين النسفي (ت. ٥٠٨/ ١١١٤) (النسفي، تبصرة، ١٠٥-٨). ولكن التعبير الكامل عن الخطاب الجديد الذي افترعه التحول السينوي يمكن أن يوجد في شرح سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢/ ١٣٩٠) علىٰ «**العقائد النسفية**»، لنجم الدين عمر النسفي (ت. ٥٣٧/ ١١٤٢)[1].

وقد أسفر تفلسف علم الكلام في هذه الحقبة عن تغير في الشواغل الرئيسة لدىٰ المتكلمين، كما نراه ملحوظًا في الفرق بين «**العقائد النسفية**» وشرح التفتازاني عليها، فقد كان الأول تأكيدًا مباشرًا للمبادئ المقررة في المعتقد السني، فتضمن الحديث عن القرآن غير المخلوق وعن المفهوم الماتريدي للإيمان، بينما لم تعد هذه المسائل -في زمان التفتازاني- مسائل خلافية، أو أنها أدرجت في مسائل كلامية أخرىٰ؛ ولذلك ركز شرح التفتازاني علىٰ المسائل الوجودية الأكثر تجريدًا، مما يعكس تأثير ابن سينا، في حين شغلت قضايا الإيمان والأعمال التي هيمنت علىٰ التراث الكلامي المتقدم أهميةً ثانوية.

ومما نتج عن هذا التغير أن معظم آثار أئمة الماتريدية المتقدمين قد توارت، ولم تبق «**العقائد النسفية**» إلا لأنها موضوع شرح التفتازاني. أما كتب أبي الليث السمرقندي (في القرن الرابع/ العاشر)، وأبي المعين النسفي، والماتريدي نفسه فلم يعد الناس يتوفرون كثيرًا علىٰ دراستها وشرحها، وإنما قامت كتب جديدة -تعكس هذا التغير في الخطاب- بتوضيح التراث الكلامي

---

(١) نشر شرح التفتازاني في عدة طبعات، فضلًا عن ترجمته الإنجليزية؛ إلدر (Elder) 1950.

ونقله، وما بقي إلا كتاب «**التمهيد في بيان التوحيد**» لأبي شكور السالمي (القرن الرابع/العاشر)، الذي كان يمثل علامة مهمة علىٰ المحافظة [الأرثوذكسية] في القرن التاسع عشر[١]، ولعل ذلك راجع إلىٰ اشتماله علىٰ طائفة من العناصر الفلسفية التي تُرهص بالتحول السينوي. ومع ذلك، لم يزل هذا الكتاب بحاجة إلىٰ مزيد من الدراسة[٢].

وقد أشرنا آنفًا إلىٰ أن الخطاب الكلامي الذي نشأ عن التحول السينوي دارت رحاه علىٰ المسائل الميتافيزيقية والوجودية، كما أن معظم الجدل في مرحلة ما بعد الكلام السينوي (post-Avicennian kalam) -في آسيا الوسطىٰ- كان يدور حول مسائل حقيقة الوجود، وعن العلاقة بين الذات ووجودها وصفاتها، ولا سيما فيما يتعلق بالله وصفاته. علىٰ أن الأهم إنما هو فكرة ابن سينا عن الله، وأنه (واجب الوجود بالذات)، التي لقيت رواجًا كبيرًا في تصور الوجود الإلهي. وتستند هذه المقالة إلىٰ مفهوم الكيفيات الوجودية الثلاث عند أرسطو، حيث زعم أن كل موجود إما (واجب)، أو (ممكن)، أو (ممتنع) الوجود[٣]، وسرعان ما اندمج هذا المخطط الأنطولوجي في تيار الكلام السني. وقد نوقشت هذه القضايا -التي لم تزل شائعة إلىٰ العصر الحديث- في بعض الكتب، كشرح التفتازاني علىٰ النسفي.

---

(١) انظر: المرجاني، مستفاد، ٢: ١٧٢-٣.

(٢) كتب السالمي في الاستدلال علىٰ الوحدانية: «[والدليل عليه] أنَّا أثبتنا الصانع لضرورة وجود الصنع وحدوث العالم، وتلك الضرورة ارتفعت بإثبات صانع واحد»، السالمي، التمهيد، ٣٦. قارن هذا بمناقشة (وجوب الوجود) التي عزاها ابن سينا إلىٰ الله.

(٣) أحد الجوانب المركزية للتحول السينوي هو تكييف هذه الأنماط مع الخطاب الإسلامي المتقدم في قدم الذات أو خلقها، فالشيء الذي كان يُعد من قبل قديمًا (أي بلا علة، أو بلا ابتداء) أصبح يعد -بدلًا من ذلك- واجبًا (أي لا بد من وجوده)، وكذلك الشيء الذي كان يُعد معلَّلًا (أي له ابتداء، فلا يوصف بالقدم) أصبح ممكنًا (يعني محتمل الوجود والعدم في زمان ما)؛ انظر: ويسنوفسكي ٢٠٠٥؛ ٢٠٠٤a.

(١)
الأهمية المستمرة لعلم الكلام

لقد هيمنت كتب التفتازاني، ولا سيما شرح العقائد النسفية، على الخطاب الكلامي في آسيا الوسطى حتى القرن العشرين. ولم يزل هذا الشرح يعتبر خلاصة الكلام، حتى إن بعض تواريخ علم الكلام في آسيا الوسطى توقفت عند هذا الحد، معتقدة أنه ذروة ما وصل إليه علم الكلام، وبها ختم تطوره في المنطقة (على سبيل المثال: جيليو Gilliot ٢٠٠٢). وليس من شك في أن هذا الرأي إنما تقوى بالانتشار المستمر لكتاب التفتازاني، مما حجب التطور المطرد لعلم الكلام خارج الآراء الواردة فيه (إلدر ١٩٥٠: XX).

ومن الشائع في الدراسات الثانوية النظر إلى آسيا الوسطى في العصور المتأخرة على أنها في حالة من الركود الثقافي والفكري، وأنها معزولة عن بقية العالم السني بشيعة إيران، ويحكمها البدو الأتراك (المسلمون ظاهريًّا [اسميًا])[١]، وقد أدى ذلك إلى قلة عناية الباحثين جدًّا بأي تطور حدث في هذه المنطقة فيما بين نهاية العصر التيموري (حوالي ١٥٠٠) والغزوات الروسية في ستينيات القرن التاسع عشر.

على أن كل ذلك تغير في العقود الأخيرة؛ لأن سقوط الاتحاد السوفيتي جعل البحث في المنطقة أيسر منالًا. وفي الوقت نفسه، بدأ الباحثون في علم الكلام يولون عناية جديدة للماتريدية[٢]. ومع ذلك، لم يزل هذا البحث في مراحله الأولى، ولم يزل هناك الكثير من العمل اللازم لتكوين صورة مفصلة ودقيقة لتطور علم الكلام في آسيا الوسطى في القرون الخمسة التي أعقبت موت

---

(١) على سبيل المثال: سبولر (Spuler) ١٩٧٠. وانظر مناقشة في عدم وجود التدين لدى البدو الأوراسيين: دي ويز (DeWeese) ١٩٩٤.

(٢) لم يُدرس المذهب الماتريدي في الغرب إلا قليلًا قبل سبعينيات القرن الماضي؛ انظر: رودولف ١٩٩٦: ١ وما بعدها.

التفتازاني. وكثير مما نعرفه يقتصر -بفضل الدراسات الحديثة- علىٰ قضايا متاخمة لعلم الكلام: التصوف، مؤسسات العلم الإسلامية، الاتجاهات الاجتماعية السياسية، التطورات الاقتصادية، وليس تاريخ علم الكلام نفسه[١]. علىٰ أننا -مع ذلك- لسنا في ظلام دامس بشأن هذا الموضوع.

وأول ذلك التخلي عن الفكرة القائلة بأن سوق العلم في آسيا الوسطىٰ كانت كاسدةً في هذه الحقبة، وأن دراسة علم الكلام كانت قد غدت تكرارًا واجترارًا (انظر: شوريش Shorish ١٩٨٦). لقد شهدت هذه الحقبة مُضِيَّ الموروث الكلامي بلا هوادة، ولكن كان هناك أيضًا تطورات جديدة، فلا ينبغي الحكم علىٰ النزاعات التي وقعت في حقبة ما بعد الكلاسيكية بأنها إعادةُ صياغة للاتجاهات السابقة. وكان هناك أيضًا صلات عميقة بالمناطق الأخرىٰ، كالهند والإمبراطورية العثمانية وإيران كذلك، مما أتاح تبادل الأفكار عبر الحدود.

والحق أن معرفتنا الأكثر وثاقةً بعلم الكلام تقع في نطاق الببليوجرافيا، فأغلب الكتب الكلامية التي صنفت في هذه الحقبة لم تنشر بعد، ولا تَوفَّرَ أحد علىٰ دراسة مضمونها. ومع ذلك، أصبح ممكنًا -بفضل فهرسة مجموعات المخطوطات الإقليمية- تحديدُ أكثر الكتب وأكثر العلماء أهميةً في دراسة هذا العلم[٢]. وبوسعنا أن نتبين -بالنظر إلىٰ مدىٰ تكرار نَسْخ الكتب وشرحها- معالمَ

---

(١) وانظر مثلًا -زيادةً علىٰ الأعمال المشار إليها هنا-: المجموعات التي حررها دودونيون (Dudoignon) ١٩٩٦؛ مومينوف (Muminov) ٢٠٠٧؛ دي ويز ٢٠٠١، وفون كوجيلجين (von Kugelgen) ١٩٩٦-٢٠٠٢.

(٢) توجد أهم مجموعتين لآسيا الوسطىٰ في سانت بطرسبرج، في معهد المخطوطات الشرقية، وفي طشقند، في معهد أبي الريحان البيروني للدراسات الشرقية. فأما مجموعة سانت بطرسبرج فتمت فهرستها علىٰ نطاق واسع؛ خالدوف Khalidov وآخرون ١٩٨٦؛ أكيموشكين (Akimushkin) وآخرون ١٩٩٨؛ دمتريفا (Dmitrieva) وآخرون ٢٠٠٢. وأما مجموعة طشقند، فلم تفهرس إلا جزئيًا، وعلىٰ نحو عشوائي، سيمينوف (Semenov) 1952-87. وفي الأعوام الأخيرة جمعت فهارس أخرىٰ جديدة، ولكن علم الكلام لم يتم التطرق إليه بعد؛ انظر: كاريموفا (Karimova) ٢٠١٠. وتشمل المجموعات المهمة الأخرىٰ المتاحف الإقليمية في نكوص (Nukus)، وقرشي (Qarshi)، في أوزبكستان (علىٰ التوالي)؛ =

التراث الكلامي في المنطقة[1]. كما أن لدراسة الشروح والحواشي لذلك العهد أهميةً خاصة، فقد كانت الوسائل النصية الأولىٰ في نقل العلم في حقبة ما بعد الكلاسيكية، وهي تُمدنا -علىٰ أقل تقدير- بفكرة عن ملامح الخطاب الكلامي عبر الزمن[٢]. وتدلنا المصادر الببليوجرافية علىٰ أن شروح كتب الكلام لم تزل تُصنف إلىٰ القرن العشرين.

ويعد الدعم المؤسسي للعلم الديني العنصر الرئيس في ثبات علم الكلام. وقد حكم آسيا الوسطىٰ آنذاك الأسراتُ العسكرية التركية من السلالة الجنكيزية (وخَلَفَها في القرن الثامن عشر سلالات غير جنكيزية)، وكان تشجيع النشاط العلمي شائعًا بين رجال النخبة السياسية والعسكرية[٣]. وبعد سقوط الحكم التيموري في مطالع القرن السادس عشر تناقصت أهمية عاصمته سمرقند السياسية والاقتصادية بالقياس إلىٰ بخارىٰ، التي أضحت المركز الحضاري البارز في المنطقة، وازدهرت العلوم الدينية فيها تبعًا لذلك، حتىٰ إن كثيرًا من مدارس هذه المدينة يرجع تاريخ إنشائها إلىٰ الحقبة بعد التيمورية، حين أصبحت مهوىٰ أفئدة الطلاب من جميع أنحاء العالم الفارسي، وتلقىٰ علماؤها -نظرًا لكونها عاصمة الأسرات الحاكمة- تأييدًا كبيرًا من النخب السياسية. ومن ذلك أن الذي أسس إحدىٰ أهم مدارسها هو قُول بابا كوكلتاش *(Qul Baba Kukaltash)* (القرن العاشر/السادس عشر)، الذي جمع إلىٰ الإمارة العسكرية المشاركة الوثيقة في

= مومينوف وآخرون ٢٠٠٧؛ شوبه (Szuppe) وآخرون ٢٠٠٤؛ وانظر أيضًا: مومينوف وآخرين b.١٩٩٩ ويوجد -علاوة علىٰ ذلك- فهرسان لمجموعة مخطوطات جامعة كازان في روسيا، وقد نشرا حديثًا (وفي أولهما سوء في التنظيم، وكثير من الأخطاء)؛ فاتح نيزاد *(Fatihnizha)* وآخرون ٢٠٠٣؛ أرسلانوڤا (Arslanova) ٢٠٠٥.

(١) هذا شبيه بالمقاربة التي استخدمها ب. بروكماير (P. Bruckmayr) في دراسته عن تأثير الماتريدية وانتشارها، وهي مقالة تكشف أيضًا عن عيوب هذه المقاربة؛ لأنها تتيح تفصيلات قليلة جدًّا بالقياس إلىٰ الأفكار المتضمنة في هذه الأعمال؛ بروكماير ٢٠٠٩.

(٢) إن استخدام الشرح نفسه هو الذي أفضىٰ إلىٰ فكرة الركود، ولكن هذا غير صحيح، فالشروح كانت مصدرًا رئيسًا لمعارف أصيلة ومبتكرة في داخل حدود الموروث العلمي. انظر في أهمية الشروح في مرحلة ما بعد الكلاسيكية: زامان (Zaman) ٢٠٠٢؛ ويسنوفسكي b.٢٠٠٤.

(٣) انظر مناقشة حول الأسرات الحاكمة في تلك الحقبة، وفي طريقتها في الحكم: ماكشيسني ١٩٩٢.

الإدارة المدنية لخانات بخارىٰ (ماكشيسني McChesney ١٩٩٢؛ ليشتي Liechti ٢٠٠٨: ٣١-٣). ومع ذلك، أتاحت الطبيعة غير المركزية للحكم الجنكيزي فرص رعاية كبيرة في أماكن أخرىٰ، فكانت بلخ وهراة وخوارزم، وكذلك سمرقند، مراكز علمية أيضًا[1]، وأسست شخصياتٌ -منهم رجال من الأسرات الحاكمة- مدارس، ورَعَوُا العلماء، ووهبوا المكتبات ووظائف التدريس. وكان الحكام أيضًا يشرفون علىٰ المناقشات العامة في الموضوعات الكلامية، ويشجعون أئمة العلماء علىٰ المشاركة.

وجدير بالذكر أن هذا الدعم للعلوم الدينية أسهم في تزويد هذه الأسر الحاكمة -التي كانت سلطتها تقوم علىٰ الغزو العسكري، وكان حكمها حربًا لا ينطفئ أُوارها- بمشروعية دينية شديدة الأهمية، فقد كان هؤلاء الحكام يسعون إلىٰ تبرير موقفهم بواسطة العلماء، الذين مثَّلوا حلقة وسطىٰ بين عامة الناس والنخبة الحاكمة، ولا سيما في المراكز الحضارية. ولما كانت هذه الأسر الحاكمة تقدم أنفسها بوصفها المنافحة عن السنية المحافظة، في مواجهة شيعة إيران خاصة، فقد قامت برعاية علماء الكلام الذين يمكن أن تعد آراؤهم معارضة للمعتزلة وللشيعة جميعًا (فهم لذلك موالون للسنة).

ومع ذلك، كان هناك مجال كبير للعمل في داخل هذا الفهم للمذهب السني، ولم يكن هذا الدعم للاتجاه المحافظ يقوم عقبة تحول دون التفكير الكلامي الفعال. ومن المهم أن نذكر أن المفهوم العام للسنية المحافظة لم يكن منحصرًا في الماتريدية، كما أن التبادل مع الأشعرية لم يكن بالهين، وقد دمج التفتازاني نفسه المذهبين معًا في شرحه علىٰ العقائد النسفية، وأدرجت كتب طائفة من الأشاعرة وأقوالهم في الموروث الكلامي الماتريدي الظاهر لآسيا الوسطىٰ.

(١) من الواضح أن البيئة الفكرية في مدينة مًا تختلف جوهريًّا عن نظيرتها في مدينة أخرىٰ، وإن كان حاكمهما واحدًا.

(٢)
التأثير الشيرازي

إن أولىٰ ما يذكر هنا تأثير ما يسمىٰ بمدرسة شيراز، وهي مجموعةٌ أساسُها علماء الأشاعرة الذين شاركوا في النزوع الملحوظ إلىٰ الفلسفة[١]. وقد مزجت هذه المدرسة -التي يعد عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦/١٣٥٦) مؤسسها الرئيس- مجموعة واسعة من وجهات النظر الفلسفية المختلفة، فشملت مباحث الميتافيزيقا عند محيي الدين ابن العربي (ت. ٦٣٨/١٢٤٠)، والفلسفة الإشراقية لشهاب الدين السُّهروردي (ت. ٥٨٧/١١٩١)، وأفكار ابن سينا -وهي غالبًا من طريق الفيلسوف الشيعي نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/١٢٧٤)- إلىٰ جانب الكلام السني لحقبة ما بعد ابن سينا. ولكتاب «**المواقف في علم الكلام**» -أعظم كتب الإيجي الكلامية- شرح شهير للسيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/ ١٤١٣)، وهو عالم رحالة، يعكس فكره هذا النطاق من التأثيرات المتنوعة. والواقع أن هذا الشرح صُنف في سمرقند، العاصمة التيمورية، التي أُحضر إليها الجرجاني عقيب الغزو التيموري لشيراز في سنة ١٣٨٧ (فان إس ٢٠١١). وفي البلاط التيموري نشأ التفتازاني، الذي كان تلميذًا للإيجي. وكان بين الرجلين [الجرجاني والتفتازاني] منافسة علمية خلافية، تؤرث نارَها مناظراتٌ عامة متكررة تُعقد بأمر من تيمور[٢].

وأصبح كتاب «**شرح المواقف في علم الكلام**» للجرجاني يُدرَس علىٰ نطاق واسع في الدوائر الكلامية في آسيا الوسطىٰ، مع شرح لكتاب آخر للإيجي، وهو «**شرح العقائد العضدية**» لجلال الدين الدَّواني (ت. ٩٠٨/١٥٠٢)[٣]، الذي تلمذ

---

(١) انظر في التاريخ المفصل للمدرسة: ورجوادي ٢٠١١.

(٢) قيل: إن انكسار التفتازاني أمام الجرجاني في المناظرة أدىٰ إلىٰ وفاته؛ مادلونج ٢٠٠٠.

(٣) نشر شرح الدواني مرارًا مع شروح أخرىٰ وشروح علىٰ شروح «المواقف» للإيجي. ومبلغ علمي أن الطبعة الوحيدة من الكتاب بنفسه وجدت (وهذا غريب) ضمن مجموعة كتابات العالم الحداثي، الأفغاني (الأفغاني، آثار، ٣٧-١٤٧).

لطائفة من تلامذة الجرجاني، وأصبح واسع التأثير في الكلام في آسيا الوسطىٰ، وكثيرٌ من كتبه كانت تُدرَس وتُشرح علىٰ نطاق واسع في عدة أماكن، كبخارَىٰ وهراة[1].

ومن الممكن عزو تأثير الدواني في آسيا الوسطىٰ -جزئيًا- إلىٰ الصلات العلمية، فثمة سلسلة تبدأ من أوائل القرن التاسع عشر لتصل طائفة من أبرز العلماء في بخارىٰ بالدواني[2]. وقد استقر أحد تلامذته، ويُدعىٰ جمال الدين الأسترابادي (ت. ٩٣١/١٥٢٦)، لبعض الوقت في هراة (ورجوادي ٢٠١١: ١٥)، بينما استقر تلميذ الإسترابادي، ميرزاجان حبيب الله (ت. ٩٩٤/١٥٨٦) -وهو من شيراز- بشكل دائم في بخارىٰ (بروكلمان ١٩٣٧-٤٢: ٢/ ٥٩٤). وقد درَّس ميرزاجان ليوسف قَرَباغي (ت. ١٠٣٤/ ١٦٢٤)، الذي أصبح أحد أكبر علماء بخارىٰ. واتصلت السلسلة إلىٰ محمد هادي البخاري (القرن الثاني عشر/ الثامن عشر)، وإلىٰ ولده، عطاء الله البخاري (ت. وفي بعد ١٢٢٣/١٨٠٨)، وكان كلاهما شيخًا للإسلام في إبان حكم أسرة مانغيت (١٧٥٣-١٩٢٠)[3]. وكذلك يرجع النسب العلمي لعناية الله البخاري (توفي بعد ١٢٢٣/١٨٠٨) - وكان قد ولي منصب أقضىٰ القضاة (qadi-yi kalan) في بخارىٰ- إلىٰ قرباغي، الذي يصله بالدواني كذلك.

وقد واصل هؤلاء العلماء [نشر] أفكار مدرسة شيراز من خلال الشروح والحواشي. والحق أن كل من مرَّ ذكره منهم -ما عدا محمد هادي البخاري- قد

(١) كان أكثر ما دُرس خارج «شرح العقائد العضدية» رسالتين له: «رسالة إثبات الواجب القديمة»، و«رسالة الزوراء»، وقد نشرنا كلتاهما حديثًا في «سبع رسائل» للدواني.

(٢) تنتهي السلسلة بعالمين من منطقة ڤولجا -الأورال في الإمبراطورية الروسية، مما يعكس الصلات العلمية القوية بين هذه المنطقة وآسيا الوسطىٰ. وهذا تمام السلسلة، كما جاء في المعجم البيليوجرافي لعلماء ڤولجا- الأورال: عبد الوهاب بن عبد الرشيد إيشقوات (ت. ١٢٤٨/١٨٣٣) سيف الدين بن أبي بكر الشنكاري (ت.١٢٤٠/ ١٨٢٤) عطاء الله بن هادي البخاري أبوه، هادي البخاري ميرزاجان الأسترابادي الدواني؛ فخر الدين، آثار، ٦: ٢٩١.

(٣) يلاحظ م. كيمبر (M. Kemper) أنهما كانا ينحدران من سلسلة من أبرز علماء الكلام، الذين يرجع تاريخهم إلىٰ القرن السادس عشر؛ كيمبر ١٩٩٨: ٥١.

صنف حاشية علىٰ شرح الدواني علىٰ العقائد العضدية[1]. ولا أدل علىٰ مدىٰ تأصل مدرسة شيراز في التراث الكلامي لآسيا الوسطىٰ من ذيوع هذا الكتاب [«**شرح العقائد العضدية**»] في كل مكان، فلا يتجاوزه في الأهمية إلا شرح التفتازاني علىٰ «**العقائد النسفية**». ولعل الذي عجَّل باعتماد متكلمي آسيا الوسطىٰ شرحَ الدواني أنه كان ذا منظور سني، فهو ينصر المذهب الأشعري بقوة، وإن كانت أعماله في مجموعها تكشف عن تلقيه لتأثيرات شتىٰ، تعكس الوسط الشيرازي. وكتبه الأقل محافظة، كشرحه علىٰ كتاب السهروردي، الموسوم بـ «**شواكل الحور في شرح هياكل النور**»، كانت تُدرَس أيضًا في مدارس آسيا الوسطىٰ[2].

ومما يجدر ذكره أنه كان هناك صلات دائمة بين مدرسة شيراز وعلماء آسيا الوسطىٰ، حتىٰ إن هذا المزيج من الأفكار الذي كان متداولًا في شيراز كان موجودًا أيضًا -وإن علىٰ نحو أقل- في سمرقند. ومن ذلك -علىٰ سبيل المثال- حالة علي بن محمد القوشجي (ت. ٨٧٩/ ١٤٧٤)، وهو فيلسوف فلكي من سمرقند، كان ناشطًا في البلاط التيموري تحت رعاية الأمير أولوغ بيك، وبعد وفاته في سنة ٨٥٣/ ١٤٤٩ غادر المدينة واستقر في نهاية المطاف في إستانبول. وقد كتب القوشجي (القوشي أحيانًا) شرحًا علىٰ «**تجريد الاعتقادات**» لنصير الدين الطوسي، فوضع الدواني وغيره من علماء شيراز المعاصرين عدة حواشٍ علىٰ هذا الشرح (پورجوادي ٢٠١١: ١٠-١٢، ١٨، ٢١). ويعكس شرح القوشجي البيئة السنية لسمرقند التيمورية، كما يعارض العناصر الشيعية الظاهرة

(١) لم ينشر -للأسف- شيء من هذه الكتب. وتوجد عدة نسخ من شروح ميرزاجان وقرباغي، وكذلك من شرح عناية الله، الذي يعد شرحًا ثالثًا علىٰ شرح الشرح الذي صنفه قرباغي. أما الجزء الباقي من شرح عطاء الله فمحفوظ في معهد المخطوطات الشرقية، بسانت بطرسبرج؛ مخطوط B4038, fos. 128b -137b.

(٢) هناك حاشية علىٰ شرح الدواني تنسب إلىٰ قرباغي (غير مذكور في بروكلمان)؛ يوسف قرباغي، «شواعل الطور حاشية شواكل الحور شرح هياكل النور»، مخطوط بجامعة قازان الحكومية (Kazanskii Gosudarstvennyi Universitet) (قازان، روسيا)، رقم A ٦٠٦؛ انظر: بروكلمان ١٩٤٣-٩: ١/ ٤٣٨.

في عقيدة الطوسي، وإن تبنىٰ مقاربته الفلسفية السينوية (رحمان ١٩٨٥). وشبيه بهذا حالة الشاعر الفارسي الصوفي، عبد الرحمن الجامي (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٢)، الذي أنفق معظم حياته بين هراة وسمرقند، مشتغلًا بالمسائل الفلسفية، ولا سيما تلك المتعلقة بحقيقة الوجود، من خلال منظور ذاتي صوفي.

(٣)
دور التصوف

يعكس هذا المنظور اتجاهًا مهمًا بعيد المدىٰ في التراث العلمي المتفرد لآسيا الوسطىٰ؛ أعني دور التصوف. فقد كان التصوف يمثل جانبًا جوهريًا من جوانب مجتمع هذه البلاد، فلا تقتصر صلته الوثيقة بالحياة الدينية فحسب، بل بالحياة الاجتماعية والسياسية أيضًا. ومن نتائج ذلك أن تاريخًا مهمًا لعلم الكلام في هذه المناطق إنما صاغته بعمق أيدي الصوفية، كما يتضح ذلك في أحد أهم الكتب التي صُنفت من منظور صوفي، كتاب «**التعرف لمذهب أهل التصوف**»، لأبي بكر الكلاباذي (ت. ٣٨٥/ ٩٩٥)، وهو حنفي من بخارىٰ، يعالج المسائل في هذا الكتاب علىٰ نحو يروم به -كما ذهب إلىٰ ذلك (آ. ج. آربري A. J. Arberry) الجمع بين جوانب المذهب الماتريدي والفكر الصوفي[١]. وقد كان كتاب «التعرف»- وهو شرح مفصل للعقائد الصوفية -واسع التأثير في مفكري الصوفية، ومنهم الإشراقيون، كالسهروردي وصدر الدين القونوي (ت. ٦٣٧/ ١٢٧٤)، الذي كان تلميذًا لابن عربي وأول من شرحه. وقد بقي الكتاب حاضرًا في آسيا الوسطىٰ لعدة قرون، يتتابع عليه الدارسون والشراح[٢].

وقد استحوذ ابن عربي نفسه علىٰ تصوف آسيا الوسطىٰ، وكان لميتافيزيقاه الوجودية تأثير باهر انعكس علىٰ كثير من الكتب الكلامية. وسرعان ما اعتُمدت

---

(١) يقارن آربري هنا بين جهود الكلاباذي في تقديم مزيج من التصوف والمذهب الماتريدي وجهود الغزالي في «إحياء علوم الدين» في المزج بين التصوف والأشعرية؛ آربري ١٩٧٧: xv.

(٢) وكان هذا الكتاب شائعًا أيضًا في غرب العالم الإسلامي؛ آربري ١٩٧٧: xiif.

أفكاره الأنطولوجية لدىٰ الاتجاهات السابقة في الفكر الصوفي بين أتباع الطريقة الكبروية، التي تأسست جيدًا في آسيا الوسطىٰ في القرنين الثالث عشر والرابع عشر (موريس Morris ١٩٨٦ : ٧٤٥-٥١)[١]، وغدت فلسفته مركزية في المقالات الكلامية والميتافيزيقية للنقشبندية، وهي الطريقة التي بلغت سريعًا مكانة مرموقة بالرعاية التيمورية في القرن الخامس عشر[٢].

ومما يُذكر أن طائفة من شيوخ النقشبندية المتقدمين كانوا يعتنقون فكر ابن عربي، ولا سيما الجامي، الذي كان -فيما يذكر ج. موريس- من أوائل من يمكن أن يُطلق عليهم «مدرسة ابن عربي»، وهم جماعة من العلماء عرفوا فكر ابن عربي من خلال القونوي، الذي شرح فلسفته وطورها. وقد كان اتصال هؤلاء العلماء أولًا بآراء ابن عربي الكلامية والميتافيزيقية -غالبًا باستبعاد الجوانب الأكثر دخولًا في «التصوف»، كالممارسات الصوفية- من خلال كتابه الفلسفي الشهير «**فصوص الحِكَم**» (موريس ١٩٨٦ : ٧٥١-٣)[٣].

ومعلوم أن المبدأ الأساسي في ميتافيزيقا ابن عربي هو الفكرة القائلة بأن الوجود مستمَدٌّ من الله، وأنه هو الله، فهو واجب الوجود بذاته، ولا أحد سواه يمكن أن يوصف بالوجود، خلافًا لسائر الأشياء، إذ هي ممكنة الوجود فحسب[٤]. ويعرف هذا المبدأ عادة بـ «وحدة الوجود»، مع أن هذا المصطلح لم يرد في تصانيف ابن عربي، وإنما استحدثه -فيما يقول موريس- بعض رجال «مدرسة ابن عربي»، ولا سيما في آسيا الوسطىٰ. ومما ذكره موريس أيضًا أن هؤلاء العلماء لم يقتصروا علىٰ شرح أفكار ابن عربي، وإنما ذهبوا بها في جهات شتىٰ من المعنىٰ لم تكن بالضرورة مقصودة له، ولا سيما بإعادة «صياغة فكره

(١) تعد أعمال موريس عن اتصال العلماء بابن عربي قراءة أساسية لدراسة التطورات اللاحقة لأفكاره في الفترات اللاحقة، إن لم تكن لسبب آخر سوىٰ الاقتباسات المطولة في العلوم الأخرىٰ.

(٢) لمزيد عن تأسيس الطريق وتاريخها، انظر: ألجار (Algar) ١٩٩٠.

(٣) الحق أن للجامي شرحين علىٰ «الفصوص»، أحدهما شرحه الشهير «نقد النصوص في شرح نقش الفصوص»، وله عدة طبعات.

(٤) توجد إلمامة عامة مفيدة لويليام شيتيك (William Chittick) بفلسفة ابن عربي في موسوعة ستانفورد للفلسفة (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

باستخدام اصطلاحات أنطولوجية في المقام الأول، لا كلامية، تعتمد اعتمادًا كبيرًا علىٰ معجم ابن سينا» (موريس ١٩٨٦: ٧٥٥ رقم ٦٥). وقد اتخذ هؤلاء العلماء هذه الأفكار منطلقًا لمقالاتهم الفلسفية الخاصة، جاهدين في توثيق الصلة بينها وبين الاتجاهات الأخرىٰ في الفكر الإسلامي، كما يتجلىٰ ذلك في تصانيف الجامي، التي أولىٰ فيها عناية كبيرة إلىٰ المسائل المتعلقة بالوجود[١]، فهو يقارن تباعًا في كتابه «**الدرة الفاخرة**» بين آراء الحكماء، والمعتزلة (الذين يضمون الأشعرية علىٰ نحو مثير للانتباه)، ومتكلمي السنة، والصوفية الوجوديين، مستخدمًا لغة فلسفية شائعة، يعبر من خلالها عن آراء كل هؤلاء بلسان واحد واصطلاح واحد، هو الاصطلاح الكلامي لحقبة ما بعد ابن سينا[٢].

وما كان استعمال الجامي هذه اللغةَ الفلسفية الواحدة في العبارة عن هذه الخيوط الفكرية المختلفة إلا محاولةً منه لدمجها في خطاب فلسفي واحد. وفي الحق أن أمثال هذه المحاولات شكلت جانبًا مهمًا من كلام ما بعد الكلاسيكية في آسيا الوسطىٰ. وإذا كان من الممكن وصف التحول السينوي بأنه اندماج بين الكلام والفلسفة، فإن هذه الحقبة قد شهدت -إلىٰ القرن التاسع عشر- إدراج الميتافيزيقا الوجودية في المعايير الخِطابية والفلسفية نفسها. ولم يكن هذا المشروع من صنع مفكري الصوفية وحدهم، كالجامي، وإنما أسهم فيه متكلمون سنَّة أيضًا، كالدواني (انظر: پورجوادي ٢٠١١: ٨٩).

ومع ذلك، لم يكن جميع علماء آسيا الوسطىٰ علىٰ هذه المودة لابن عربي، فقد كتب العالم الشهير، التفتازاني، نقدًا لمباحثه الميتافيزيقية، بناه علىٰ مقدمات الكلام السني، وذهب إلىٰ أن فهمه للوجود، ولا سيما للعلاقة بين الله والعالم الخارجي، معيب في نفسه، ولا يمكن التدليل عليه منطقيًّا (كنيش ١٩٩٩: ١٤٧-٥٨). وقد أفاد -فيما بعد- من كثير من هذا النقد عليٌّ القاري الهروي

---

(١) انظر كتابه: «اللوائح»، حيث قدم مناقشة عميقة لقضايا وجودية في أبيات شعرية بالفارسية، وقد ترجمها إلىٰ الفرنسية ي. ريشار (Y. Richard).

(٢) قد ترجم ن. هر (N. Her) «الدرة الفاخرة» -مع شرح عليه- إلىٰ الإنجليزية (١٩٧٩).

(ت. ١٦٠٥/١٠١٤) -وهو محدِّث من هراة أقام بمكة- في رده على ابن عربي[١]. على أنه لم يكن لأيٍّ من هذين الردين كبير أثر، ولا قللا -إلا شيئًا يسيرًا- من أهمية الميتافيزيقا الوجودية في علم الكلام بآسيا الوسطى[٢].

وإنما لم تؤتِ جهودُ التفتازاني ثمارَها لِما كان للطرق الصوفية -وخاصة النقشبندية- من تأثير سياسي، فقد توثقت علاقات شيوخ الطريقة النقشبندية بالأسرات الحاكمة في المنطقة، بل إن الجامي نفسه ضمَّ إلى الطريقة الوزيرَ التيموري، عليًّا شير نوائي، الشاعر الجغتائي الشهير (ولد في ١٤٤١/٨٤٤، وتوفي في ١٥٠١/٩٠٦) (لوزينسكي Losensky ٢٠٠٨) -وكان من أثر تأييدهم للميتافيزيقا الوجودية أنْ لقيت هذه الأفكارُ قبولًا في ظل المحافظة السنية في المنطقة.

ولم تتزايد أهمية الميتافيزيقا الوجودية، ولا اشتد التأكيد على النزعة المحافظة إلا مع تأسيس الطريقة المجددية في منتصف القرن السابع عشر. ولما كانت هذه الطريقة امتدادًا للنقشبندية في الهند المغولية، فإنها سرعان ما أصبحت من أكثر الطرق انتشارًا في آسيا الوسطى[٣]. ولعل من أسباب ذلك إكبارَ مؤسسها، أحمد السِّرهندي (ت. ١٦٢٤/١٠٣٤)، للعلماء المحافظين [التقليديين]. وقد اجتذبت هذه الطريقة خلقًا كثيرين من الأتباع من بين العلماء، وكان سرهندي نفسه يعلن أن للتمسك بالشريعة -ممثلةً في الفقه الحنفي والكلام الماتريدي- أهمية عظمى، قبل أي ممارسة صوفية وفوقها (تير هار Ter Haar ١٩٩٢: ٤٧-٥٢).

---

(١) نشر ردا التفتازاني والقاري في إستانبول، في سنة ١٨٧٧؛ التفتازاني، مجموعة.

(٢) يرى كنيش (Knysh) أنه لم يكن نقدًا بالغ الإقناع أيضًا، وإنما هو تفاعل مع أفكار ابن عربي على مستوى «ظاهري»؛ كنيش ١٩٩٩: ١٦١.f.

(٣) هناك بعض الخلاف في كيفية هيمنتها على المنطقة: فآرثر بولر يعتقد أن المجددية كانت أهم طريقة، بينما يرى بختيار بابادزانوف (Bakhtiyar Babajanov) أنه ليس هناك أدلة وثائقية كافية من هذا العصر، ويذكر أنه كان هناك قبول واسع للانتماءات الصوفية المختلفة في عهد أسرة مانغيت، التي كان رجالها على صلة وثيقة بالمجددية؛ مولر ١٩٩٦: ٢٠٨، ٢٢٨؛ بابادزانوف ١٩٩٦: ٣٨٥-٦؛ بابادزانوف ٢٠٠٣: ٦٨؛ وأيضًا فون كوجيلجين ١٩٩٨: ١٣٢..f.

وعلىٰ الرغم من توقير سرهندي للعلماء، فإنه هو نفسه لم يكن عالمًا تقليديًا. وكثيرٌ من أفكاره الكلامية -المتضمَّنة في رسائله المجموعة، «**المكتوبات**»(١) تعكس منظوره الصوفي قبل كل شيء(٢)، كما أن آراءه تنبني -خاصة- علىٰ الميتافيزيقا الوجودية، التي أطلق عليها «التوحيد الوجودي» *"tawhid-i wujudi"*(٣)، علىٰ الرغم من اختلافها عن «وحدة الوجود» عند ابن عربي(٤). فالسرهندي يرىٰ أنه لا موجود علىٰ الحقيقة إلا الله، وكلٌّ ما سواه وجودُه في رتبة ثانية، والعلاقة بين رتبتي الوجود كالعلاقة بين الشيء وظله؛ ولذلك سمىٰ هذا الوجود الثاني «الوجود الظلي»(٥)، وفي هذه الرتبة تستفيد الذوات وجودَها من الله، الذي هو -علىٰ التحقيق- عين الوجود(٦).

(٤)
أهمية الأنطولوجيا

تتناسب المباحث الميتافيزيقية لدىٰ السرهندي مع الجدل الكلامي في آسيا الوسطىٰ. وقد أسلفنا أن المسائل الأنطولوجية هيمنت علىٰ الخطاب الكلامي بعد التحول السينوي، كما أن أفكار المجددي أُدرجت في علم الكلام في هذه

---

(١) انظر: فهرس أ. بولر (A. Buehler) الرائع المفيد للنص الفارسي؛ بولر ٢٠٠١. ولم تترجم «المكتوبات» للأسف كاملة إلىٰ الإنجليزية. ومن الممكن الحصول علىٰ ترجمة أجزاء منها في: أنصاري ١٩٨٦: ١٧١-٣١٦.

(٢) درس السرهندي نفسه الكلاباذي في أيام الطلب؛ أنصاري، *"Wahdat al-Shuhud"*، ص٢٨٥.

(٣) علىٰ سبيل المثال، السرهندي، مكتوبات، ١: ٢٧٢، ص٨.

(٤) غالبًا ما تكون هناك مبالغة لدىٰ الباحثين في تقدير درجة الخلاف بين ابن عربي والسرهندي، ولعل هذه الحقيقة ترجع إلىٰ الجدل اللاحق بين أتباع كلٍّ؛ انظر خاصة: أنصاري ١٩٩٨.

(٥) انظر: السرهندي، مكتوبات، ٢: ٩٨، ص١١٢.

(٦) هناك خلاف يسير -في رتبة الظل- بين فهم ابن عربي وفهم السرهندي لكيفية استفادة الأشياء الوجود. فكلاهما يرىٰ أن ذلك يكون بالتعيُّن الذي تصير به الذوات موجودات، غير أن السرهندي لا يرىٰ هذا وجودًا حقيقيًا؛ ولذلك لا تشارك الموجودات عنده في وجود الله، كالحال عند ابن عربي.

المنطقة، علىٰ نحو يشبه ما وقع لأفكار ابن عربي من قبل. وحاول محمد معصوم (ت. ١٠٧٩/١٦٦٨)، وهو ابن السرهندي، دمج آراء والده الميتافيزيقية في الكلام السني[١]، كما فعل الدواني والجامي مع ابن عربي.

ولا شك في أن مشاركة السرهندي في الإطار الوجودي أعانت علىٰ هذا الأمر. ومهما يكن من شيء، فإن الفلسفة الفارسية في حقبة ما بعد الكلاسيكية تتميز بأنها كانت معنية بصقل [تنقية] الفلسفات الموجودة، لا بدحضها (زيا Ziai ٢٠٠٥: ٤٠٦)، ويمكننا أن نرىٰ أمثلة لهذه الجهود في صنيع متكلمي آسيا الوسطىٰ[٢]، فقد كان العلماء يسعون إلىٰ جمع هذه الخيوط الفكرية المتفرقة - ومنها الكلام السني التقليدي، وتنوعات مدرسة شيراز- في خطاب واحد، فنتج عن ذلك أن التعبير عن هذه الأفكار المتباينة أصبح بلسان واحد، مما أفسح المجال للمشاركة الفعالة في نطاق واسع منها. وعلىٰ الرغم من ذلك، لم تكن هذه الأفكار موضع قبول من كل أحد، بل يمكننا القول -علىٰ العكس- بأنه كانت هناك مناقشات حيوية حولها استمرت إلىٰ القرن التاسع عشر، في المدارس، وفي المناظرات العامة، وفي كتب الشروح.

ومما يجدر ذكره أن طبيعة هذه المناقشات كانت ممعنةً في التفلسف، وكانت التفرقة بين رأي وآخر أمرًا بالغ الدقة؛ ولذلك كانت تُقدَّم في كتب الشروح بوصفها نزاعات يسيرة لا تعكس جديدًا جوهريًا، ولا تُرجىٰ منها منفعة (علىٰ سبيل المثال دينورشويف Dinorshoev ٢٠٠٣: f.٧٤٧). والحق أن علماء هذه الحقبة يمثلون مرحلة متميزة في تطور علم الكلام. ولعلنا نجد مفهوم «السِّقَالَة» (scaffolding) ذا صلة بهذا السياق. و«السقالة» -كما ذكر س. جاكسون

---

(١) انظر: مكتوبات الخواجه محمد معصوم.

(٢) انظر -علىٰ سبيل المثال- جمع يوسف قرباغي بين الإبستمولوجيا الإشراقية (Illuminationist epistemology) والكلام المتأثر بالأشعرية، وذلك في حاشيته علىٰ شرح الدواني علىٰ العقائد العضدية، وهي موجودة في عدة نسخ. وقد صنع (The Hathi Digital Trust) نسخة رقمية متاحة علىٰ: http://catalog. hathitrust.org/Record/006834427. وعلىٰ الرغم من أن المباحث الميتافيزيقية للسرهندي توصف غالبًا بأنها رد علىٰ آراء ابن عربي، فإن السرهندي نفسه لم يكن يراها كذلك، وإنما كان يصرح بأنه يصحح بعض الأخطاء في فكر ابن عربي؛ تير هار ١٩٩٢: f.١٢٥

(S. Jackson) فيما يتعلق بالفقه الإسلامي- هي الفكرة القائلة بأنه متىٰ استقرت المسائل الكبرىٰ، الأكثر هيكلية، قلَّت حاجة العلماء إلىٰ مراجعتها، واستطاعوا أن يوجهوا جهودهم إلىٰ مسائل دونها -وإن لم تكن أقل أهمية- تفضي إلىٰ أشكال من التفكير أكثر دقة وتطورًا (جاكسون ١٩٩٦)[1].

وقد تجلىٰ هذا الفكر الكلامي الدقيق في المناقشات خاصة التي دارت في آسيا الوسطىٰ بشأن الأنطولوجيا، حيث ركزت قبل كل شيء علىٰ العلاقة بين وجود الله ووجود ما سواه، التي انعكست في الفكرة القائلة بأن الله هو الواجب الوجود وحده، وأن ما سواه إما ممكن في نفسه، أو ممتنع. وقد أفضت هذه التفرقة إلىٰ الخلط بين الوجوب (necessity) والوجود (existence) (المعبَّر عنه في مقالة أن الله وحده هو الموجود)، مما أدىٰ بدوره إلىٰ الرأي، الذي ناقشه العلماء، كقرباغي، والذي حاصله أن كل ما سوىٰ الله ممتنع الوجود بنفسه، ولا يكون ممكنًا إلا بعلة (أي بالله، ولو بصورة غير مباشرة) (قرباغي، شرح، b-a١٢ (ص ص٢٥-٦]))[2].

ومما أسفر عنه هذا الخلط بين الوجوب والوجود أن الوجود أصبح في حق الله بمنزلة «ما وراء الصفة الأولي» (God's primary meta-attribute)، مما كان له أثر كبير في المناقشات المتصلة بالصفات الإلهية[3]. ولا يخفىٰ أن من أكبر المشكلات في التراث الكلامي الإسلامي قضيةَ الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، وقد زادت تعقيدًا بصورة كبيرة بسبب هذا الانصراف إلىٰ الأنطولوجيا [علم الوجود]. ومعلوم أن الرأي السني التقليدي في الصفات تجمله هذه العبارة: لا هو ولا غيره. وعلىٰ هذا، فالصفات تورد إشكالًا مستقلًا علىٰ القول بأن الله

---

(١) هذه «السقالة» هي في جوهرها نطاق التقليد، الذي لا يعني التقيد الأعمىٰ بآراء العلماء المتقدمين، ولكن بالأحرىٰ الثقة فيهم وفي آرائهم. ومع ذلك، لم نزل بحاجة إلىٰ مزيد من البحث للوقوف خاصة علىٰ دور التقليد في السياق الكلامي.

(٢) وُجدتْ هذه الفكرة ابتداءً عند ابن عربي؛ ابن عربي، إنشاء، ص١٠-١.

(٣) ما وراء الصفة (meta-attribute) يعني شيئًا يمكن أن يُعزىٰ إلىٰ الله وإلىٰ صفاته معًا. وعلىٰ هذا، يمكن أن يقال: الله موجود/له صفة الوجود، والصفات الإلهية موجودة أيضًا/لها صفة الوجود. ولا شك أن هذا العزو غامض، وهو أحد أسباب الخلاف في حكم الصفات؛ انظر: ويسنوفسكي a٢٠٠٤: ٧٢-٥.

وحده هو الموجود، وأن ما عداه غير موجود. فإذا كان ذلك كذلك، فهل الصفات موجودة مع الله، وإذا كانت موجودة، فكيف؟

لقد قدم العلماء طائفة من الأجوبة المختلفة عن هذه الأسئلة، وأدت المناقشات حول الصفات الإلهية دورًا مهمًّا في التفكير الكلامي في آسيا الوسطىٰ في حقبة ما بعد الكلاسيكية، وإن كانت الملامح الدقيقة لهذه المناقشات ظلت غامضة. وعلىٰ الرغم من أنه بات واضحًا أن رأي التفتازاني -المنتزَع من الكلام السني التقليدي، وحاصله أن الصفات قديمة، ولكنها ممكنة الوجود- كان هو الرأي المعتمد، فإن ذلك لم يمنع العلماء من محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة التي بقيت موضع نزاع.

ولم يكن الخلاف في الصفات محتدمًا في آسيا الوسطىٰ وحدها، ولكنه كان كذلك بين طوائف المسلمين في الإمبراطورية الروسية. ويرجع الفضل إلىٰ كتاب م. كِمبر (M. Kemper) في معرفة الكثير عن هذا الخلاف الأخير، ولا سيما بين علماء منطقة ڤولجا -الأورال في الإمبراطورية الروسية، وبخاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي الحق أن هذه المنطقة كانت وثيقة الصلة بآسيا الوسطىٰ، حيث تُشكل معها فضاءً ثقافيًّا واحدًا، وكان للعلماء دور مهم في إقامة الصلات بين المنطقتين، حيث إن كثيرًا من كبار علماء ڤولجا- الأورال قد درَسوا في بخارىٰ وسمرقند، كما أن بعض علماء آسيا الوسطىٰ ارتحلوا إلىٰ الإمبراطورية الروسية، واستقروا بها.

وقد اشترك الفريقان في الخطاب الكلامي نفسه، الذي دار حول القضايا الميتافيزيقية والصفات الإلهية. ومن أوائل العلماء الذين حملوا هذه النقاشات إلىٰ الإمبراطورية الروسية إيشنياز بن شيرنياز (ت. ١٢٠٥/١٧٩١)، أصله من خوارزم، واستقر في المركز التجاري من سهل أورينبرج[1]، وقد ذهب

(١) كان إيشتياز شخصية رئيسة في المجددية، التي انتشرت في روسيا في منتصف القرن الثامن عشر؛ المرجاني، مستفاد، ٢: ٢١٦؛ فخر الدين، آثار، ٢: ٥٩-٦٠؛ وكمبر أيضًا ١٩٩٨: ٢٢٠.

-كالتفتازاني- إلىٰ أن الصفات بأنفسها ممكنةُ الوجود فحسب، وزاد عليه أن الوجود زائد علىٰ الذات[1]. ومن العلماء أيضًا فتح الله الأوريوي (Uriwi) (ت. ١٢٥٩/١٨٤٣) -المجدديٌّ من قرية تقع قريبًا من قازان بروسيا- الذي أثار فكرة «الوحدة العددية». وعلىٰ الرغم من أن كتابه الذي فصَّل فيه هذه الفكرة مفقود للأسف، فالظاهر أنها مبنية علىٰ رأي السرهندي في الصفات، وخلاصته أنها عين الذات في رتبة الوجود الحقيقي (حيث الله هو الموجود الأوحد علىٰ الحقيقة)، بينما تكون الصفات الثماني[2] منفصلة عنها في رتبة الوجود الظلي. ولعل القول بالوحدة العددية كان محاولة للجمع بين الرتبتين، وذلك بإجازة وجود صفات كثيرة مقترنة بالذات الإلهية الواحدة[3]. والحق أن الأوروي كتب في مواضع أخرىٰ أن الله واحد بمعنىٰ انتفاء الشريك، فلا إشكال إذن في قيام صفات كثيرة بالذات، دون أن يكون ذلك قادحًا في التوحيد[4].

علىٰ أن أشهر علماء ڤولجا -الأورال الذين أسهموا في هذه المناقشات كان أبا نصر القورصاوي (ت. ١٢٢٧/١٨١٢)، الذي قدَّم فهمًا جديدًا لوجود الصفات، بناه علىٰ المقدمات الوجودية في الكلام السني[5]، فقد ذهب في شرح له علىٰ **«العقائد النسفية»** -خلافًا للتفتازاني- إلىٰ أن الصفات غير ممكنة الوجود بأي معنىٰ من المعاني، وإنما هي واجبة لكونها «ليست غير» الذات. كما أنه رد فكرة الصفات المتعددة (وكذلك الوحدة العددية)، متعللًا بأن القول بوجود ذوات متمايزة متعددة في الذات يقدح في التوحيد.

---

(١) انظر في هذه القضية الميتافيزيقية: ويسنوفسكي ٢٠١١.

(٢) العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام، والتكوين. علىٰ أن صفة التكوين أساسية عند الماتريدية دون الأشاعرة. وتقر الكتب الكلامية في آسيا الوسطىٰ غالبًا بهذا الخلاف، فتذكر أن هناك «ثماني صفات أو سبعًا»؛ علىٰ سبيل المثال: المرجاني، مستفاد، ٢: ١٧٢.

(٣) هناك فكرة مماثلة عند الجامي، وإن كانت لا تتعلق بالصفات خاصة؛ الجامي: الدرة، ٤-٥.

(٤) الأوريوي، [غير معنون]، b1؛ انظر أيضًا: الأوروي، رسالة، a٣٩ -b٤٠.

(٥) كان القورصاوي متأثرًا تأثرًا كبيرًا بكتب النسفي، والسالمي، والكلاباذي تباعًا. انظر في فكره: كمبر ١٩٩٨؛ سباناوس ٢٠١٥؛ القادم.

وقد أسلفنا أن رأي التفتازاني كان هو المعتمَد عند السنة في آسيا الوسطىٰ؛ ولذلك وجد القورصاوي -الذي أنفق عدة سنوات يدرس في بخارىٰ في مطالع القرن التاسع عشر- نفسه في معمعة خلاف محتدم بسبب آرائه. وكان النقد الذي وجهه إليه العلماء، كعطاء الله البخاري وعناية الله البخاري (المذكورين في المبحث ٢)، مبناه علىٰ أن القول بأن الصفات واجبة الوجود يعدل إنكار كونها حقائقَ مستقلةً عن الذات، وهذا قول المعتزلة المعروف، الذين ذهبوا إلىٰ أن الصفات عين الذات. وقد أفضىٰ هذا الرأي بالقورصاوي إلىٰ أن اتُّهم بالخروج علىٰ أهل السنة، فحَكَم عليه علماءُ بخارىٰ بالموت في سنة ١٢٢٣/١٨٠٨ لهرطقته، عن أمر المانغيت أمير حيدر (حكم بين ١٧٩٩-١٨٢٦) (واقرأ في هذه الحادثة: كمبر ١٩٩٨ : ٢٢٨-٣٤؛ سباناوس القادم). وعلىٰ الرغم من تجنب التنفيذ، فقد أُحرقت مؤلفاته، ونُهي عن مناقشته وعن مناقشة كتبه في بخارىٰ لعدة عقود تالية. ولما عاد إلىٰ روسيا، واصل انتقاداته الصريحة للتفتازاني، مما جعل خلاف العلماء -كالأوريوي الذي صرح بإدانته- يستمر حوله بعد موته لمدة طويلة.

وممن شارك في هذا الخلاف من العلماء أيضًا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، شهاب الدين المرجاني (ت. ١٣٠٦/١٨٨٩)، الذي كان يعد أهم عالم مسلم بين طوائف المسلمين في الإمبراطورية الروسية، وكان مؤيدًا نشطًا لآراء القورصاوي، حيث توفر علىٰ درسها أول الأمر في سمرقند (ودرَس أيضًا في بخارىٰ)، ثم هذَّب بعض المقدمات الفلسفية التي تؤسسها وأعاد صياغتها، ولا سيما في شرحه علىٰ «**العقائد النسفية**» (المرجاني، الحكمة البالغة)، وكذلك في حاشيته علىٰ شرح الدواني علىٰ «**العقائد العضدية**»[1] (سباناوس ٢٠١٥).

(١) نُشر هذا العمل في إسطنبول في سنة ١٣١٦/١٨٩٨، مع بعض الحواشي الأخرىٰ علىٰ الدواني، وكان متاحًا علىٰ نطاق واسع؛ الكلنبوي، حاشية.

(٥)
الحداثة

لقد كان يُنظر إلىٰ القورصاوي والمرجاني بوصفهما الأسلافَ المباشرين للجديدية (Jadidism)، وهي الحركة الحداثية الإسلامية التي ظهرت في الإمبراطورية الروسية، في مطالع القرن العشرين[١]. وقد رام المفكرون الجديديون (Jadidist intellectuals) -فيما يتعلق بما رأوه تخلفًا في المجتمع الإسلامي- أن يعيدوا بناء مجتمعهم من خلال إصلاح التعليم الإسلامي أولًا، ثم من خلال مشروع واسع النطاق للتحديث الاجتماعي والثقافي.

وأبدىٰ الجديديون -في سبيل تحقيقهم لغايتهم من تحديث الإسلام، وتكييف المجتمع المسلم علىٰ وفق القرن العشرين- رفضًا عامًّا للتراث العلمي الإسلامي، وتعرض علم الكلام خاصة لنقد شديد من قِبَلهم، مما يعكس عقيدتهم في أن معرفة علم الكلام -في أحسن الأحوال- لا أهمية لها، وفي أسوئها: مضرة بالمجتمع. وهم يرون كذلك أن العلماء «المحافظين» -الذين هم أكبر مسؤول عن تخلف المسلمين- هم الذين غمسوا أنفسهم في الدراسة العقيمة لعلم الكلام، بينما تعلموا مسائل عملية، كالحساب وجغرافية العالم.

وعلىٰ الرغم من أن الحركة الجديدية لم تجتذب عددًا كبيرًا من المسلمين، فليس من سبيل إلىٰ إنكار أهميتها في المراكز الحضرية. ففي بخارىٰ وطشقند

---

(١) هناك شك كبير في أصول الحركة الجديدية (أول من أثاره أديب خالد)، فالرواية التقليدية تذكر أنها ترجع إلىٰ القورصاوي، الذي تلقىٰ المرجانيُّ وبعض معاصريه منهجه الإصلاحي، قبل أن يكتمل نضجه في الجيل التالي. وتغفل هذه الرواية التناقضات الكبيرة بين الجديدية ومصنفات هذين العالمين، ولا سيما الكلامية منها. فالصلة ضعيفة جدًّا، وخاصة مع القورصاوي، وإن كان الحكم عليه في بخارىٰ قد اتُّخذ مثالًا مهمًّا لصراع الجديديين نحو الإصلاح. وبمزيد من الموضوعية نقول: إن المرجاني كان علىٰ صلة بالفصيل الإصلاحي في العلماء البخاريين، الذي انبثقت منه الحركة الجديدية البخارية. ومع ذلك، ضم هذا الفصيل الإصلاحي من بين أعضائه الأولين بعض العلماء الذين أدانوا القورصاوي، كعناية الله البخاري؛ خالد ١٩٩٨: ١٠٠؛ دودونيون ٢٠٠٤: ٦٧، ٨٣؛ سباناوس القادم.

وسمرقند -ولن نعرض لأيٍّ من المراكز الحضرية في روسيا نفسها- انجذبت قطاعات مهمة من طبقات العلماء والتجار إلىٰ هذه الحركة، فبنوا المدارس، والصحف، والمطابع التي تخلو من الكتابات الكلامية (خالد ١٩٩٨؛ كانليدر Kanlidere ١٩٩٧). وبعد الثورة الروسية في سنة ١٩٠٥، انضم كثير من الجديديين إلىٰ الأحزاب السياسية اليسارية الروسية، وفي أثناء ثورة ١٩١٧ وبعد الحرب الأهلية الروسية (١٩١٧-٢٢)، تحالف كثير من الفصائل الجديدية مع الشيوعيين (بلا ضرورة غالبًا).

ثم كانت الثورة البلشيفية رسول الموت إلىٰ التراث العلمي الإسلامي في الإمبراطورية الروسية والاتحاد السوفيتي. فقد عومل العلماء -بقطع النظر عن ميولهم السياسية الشخصية- بوصفهم طبقة إقطاعية «رجعية»، وواجهوا تدبيرات قمعية واسعة النطاق (محمدشين Mohammatshin ٢٠٠٤)، زادت شدتُها مع تصاعد السياسات الرسمية المعادية للدين في ثلاثينيات القرن الماضي، وتَسَلَّط الاضطهاد علىٰ جميع المؤسسات الدينية، وعلىٰ كل أشكال التدين، ولا سيما علم الكلام، الذي كان يُنظر إليه بوصفه وسيلة لقهر العامة علىٰ أيدي العلماء المتطفلين (علىٰ سبيل المثال: كليموفيتش Klimovich ١٩٣٦: ٢٤). وفي نهاية هذا العَقد كان جميع العلماء تقريبًا، فضلًا عن المثقفين المسلمين اليساريين، قد فَنُوا عن آخرهم. ويصف ألن فرانك (Allen Frank) زوال العلوم الإسلامية من الاتحاد السوفيتي بقوله:

لم يقتصر الأمر علىٰ إغلاق آلاف المساجد، وإنما حُظر التعليم الإسلامي جملةً، وأُغلقت جميع المدارس، وأُحرقت عشرات الآلاف من الكتب والمخطوطات الإسلامية. وقُتل ونُفي إلىٰ معسكرات العمل في سيبيريا . في مزيد من الحسم . نحوُ ثلاثين ألفًا من العلماء. وما كاد العَقد الرابع من القرن العشرين يبلغ تمامه حتىٰ كانت صفحة هذه الثقافة الإسلامية النابضة بالحياة قد طويت . . . (فرانك ٢٠٠١)[1].

(١) كانت مدرسة مير عرب في بخارىٰ هي المدرسة الوحيدة في آسيا الوسطىٰ التي سُمح لها بأن تبقىٰ مدرسة دينية، وبعد سنة ١٩٤٨ فقط؛ خالد ٢٠٠٧: ١١٠.

وقد أصبحت دراسة علم الكلام -التي ساءت سمعتها على أيدي الحداثيين المسلمين[١]- موضوعًا لبحث أيديولوجي أكاديمي يجنح إلى تصوير الكلام في آسيا الوسطى راكدًا لا يتطور منذ قرون. والحق أن تراثًا كلاميًا ناشطًا مفعمًا بالحياة -أثرته كثير من التأثيرات الخارجية- قد ظل مزدهرًا في هذه المنطقة إلى القرن العشرين، واستوعب كثيرًا من الجوانب الميتافيزيقية والفلسفية لحقبة ما بعد ابن سينا الكلامية، كما قدم منظورًا أنطولوجيًا جديدًا جعله جزءًا من الخطاب الكلامي السني، ولم يكن مجرد اجترار لبحوث السابقين. وعلى الرغم من أننا بحاجة إلى دراسة أكثر عمقًا للمعالم الدقيقة لهذا الخطاب، وللعلماء المشاركين في صنعه، فإنه ما من شك في أنه سيظل جزءًا مهمًا من البحث العلمي الإسلامي في آسيا الوسطى، في حقبة ما بعد الكلاسيكية.

---

(١) العيني، *Tarikh-i inqilab*؛ فطرت، مناظرة.

المـراجـع

الأفغاني، السيد جمال الدين (al-Afghani) (آثار). الآثار الكاملة. المجلد ٥. تحقيق سيد خسرو شاهي. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢.

Akimushkin, O. F., et al. (eds.) (1998). *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk: kratkii katalog.* New York: Norman Ross.

Algar, H. (1990). 'A Brief History of the Naqshbandi Order'. In M. Gaborieau et al. (eds.), *Naqshbandis: Cheminements situation actuelle d'un ordre mystique musulman.* Istanbul: Editions ISIS, 3-44.

Ansari, A. H. (1986). *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism.* Leicester: Islamic Foundation.

Ansari, A. H. (1998). 'Shaykh Ahmad Sirhindi's Doctrine of "Wahdat al-Shuhud"'. *Islamic Studies* 281 :37-313.

Arberry, A. J. (1977). *The Doctrine of the Sufis.* Cambridge: Cambridge University Press.

Arslanova, A. A. (ed.) (2005). *Opisanie rukopisei na persidskom iazyke Nauchnoi biblioteki im. N.I. Lobachevskogo Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta.* Kazan: Gosudarstvennyi universitet.

Ayni (العيني), Sadr al-Din (2002). *Tarikh-i inqilab-i fikri dar Bukhara.* Tehran: Sorush, 1381.

Babadanov, B. (1996). 'On the History of the Naqsbandiya Mugaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries'. In M.

Kemper et al. (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries.* Vol. i. Berlin: Klaus Schwarz, 385-414.

Babadanov, B. (2003). 'About a Scroll of Documents Justifying Yasavi Rituals'. In N. Kondo (ed.), *Persian Documents: Social History of Iran and Turan in the Fifteenth to Nineteenth Centuries.* London: Routledge Curzon, 53-72.

البزدوي، أبو اليسر محمد (أصول الدين) (al-Bazdawi). **أصول الدين.** تحقيق هانز بيتر لينس H. P. Linss وآخر. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

Brockelmann, C. (1937-42). *Geschichte der arabischen Litteratur.* Erster-Dritter Supplementband. Leiden: Brill.

Brockelmann, C. (1943-9). *Geschichte der arabischen Litteratur.* Zweite den Supplementbanden angepassten Auflage. Leiden: Brill.

Bruckmayr, P. (2009). 'The Spread and Persistence of Maturidi Kalam and Underlying Dynamics'. *Iran and the Caucasus* 59 :13-92.

Buehler, A. (1996). 'The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asian Legacy'. *Journal of Islamic Studies* 208 :7-28.

Buehler, A. (2001). *Faharis-i tahlili-i hashtgana-yi Maktubat-i Ahmad Sirhindi.* Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Chittick, W. (2008). 'Ibn Arabi'. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition).* http//: plato.stanford.edu /archives /fall /2008entries /ibn-arabi /

الدواني، جلال الدين (شواكل) (al-Dawani). **شواكل الحور في شرح هياكل النور: شرح علىٰ هياكل النور لشهاب الدين أبي الفتوح يحيىٰ بن حبش بن أميرك السهروردي.** تحقيق محمد عبد الحق وآخر. مدرس:
Government Oriental Manuscripts Library, 1953.

الدواني، جلال الدين (رسائل) (al-Dawani). **سبع رسائل.** تحقيق أ. تويسركاني. طهران: Mirath-i maktub، ١٣٨١/٢٠٠٢.

DeWeese, D. (1994). *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

DeWeese, D. (ed.) (2001). *Studies on Central Asian History.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Dinorshoev, M. (2003). 'Philosophy, Logic and Cosmology'. In *History of Civilizations of Central Asia, v: Development in Contrast: From the Sixteenth to the Mid-Nineteenth Century.* Paris: UNESCO, 747-58.

Dmitrieva, L. V., et al. (eds.) (2002). *Katalog tiurkskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk.* Moscow: Izd-vo Vostochnaia literatura.

Dudoignon, S. (ed.) (1996). *Le Reformisme musulman en Asie centrale: du 'premier renouveau' a la sovietisation, 1788-1937* [Special issue]. *Cahiers du monde russe 37.*

Dudoignon, S. (2004). 'Faction Struggles among the Bukharan Ulama during the Colonial, the Revolutionary and the Early Soviet Periods (1868-1929): A Paradigm for History Writing' In S. Tsugitaka (ed.), *Muslim Societies: Historical and Comparative Aspects.* New York: Routledge Curzon, 62-96.

Elder, E. E. (1950). *A Commentary on the Creed of Islam: Sad al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi.* New York: Columbia University Press.

van Ess, J. (2011). 'Jorjani, Zayn-al-Din Abu'l-Hasan Ali'. *Encyclopedia Iranica*, xv. 21-9.

(Fakhr al-Din) فخر الدين، رضاء الدين (آثار). آثار.

15 parts in 2 vols. Part :1 Kazan: Tipo-litografiia imperatorskogo universiteta, 1900. Parts 2-:15 Orenburg: Tipografiia G. I. Karimova, 1901-8.

Fatihnizhad, Inayat Allah et al. (eds.) (2003). Fihrist-i nuskha-ha-yi *khatti-yi Kitabkhana-yi Danishgah-i Qazan, Jumhuri-yi Tatarstan, Fidrasiyun-i*

Rusiya. Qom: Kitabkhana-yi buzurg va ganjina-yi makhtutat-i islami-i Hadrat Ayat Allah al-uzma Mar'ashi Najafi, 1382.

Fitrat (فطرت)، [عبد الرؤوف] (مناظرة). مناظرة:
Mudarris-i bukhara-yi bayik nafar-i farangi dar Hindustan darbarah-i makatib-i jadeda. Istanbul: Matbaa-i islamiyya-i 'Hikmat', [1909/]1327.

Frank, A. J. (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden: Brill.

Gilliot, C. (2002). 'La Theologie musulmane en Asie centrale et au Khorasan'. *Arabica* 135 :49-203.

Gutas, D. (1988). 'Avicenna's Madhhab with an Appendix on the Question of His Date of Birth'. *Quaderni di Studi Arabi* 5-323 :6-36.

ter Haar, J. G. J. (1992). *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic*. Leiden: Het Oosters Instituut.

(Ibn Arabi) ابن عربي، محيي الدين (إنشاء). إنشاء الدوائر. في (H. S. Nyberg محرر، *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*. ليدن: بريل، ١٩١٩.

(al-Iji) الإيجي، عضد الدين (مواقف). **المواقف في علم الكلام**. القاهرة: مكتبة المتنبي، [١٩٨٣].

Jackson, S. A. (1996). 'Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post- Formative Theory: Mutlaq and Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi'. *Islamic Law and Society* :3 165-92.

(al-Jami) الجامي، عبد الرحمن بن أحمد (نقد). **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**. تحقيق و. شيتيك W. Chittick. طهران: Anjuman-i shahanshahi-yi falsafa-yi Iran 1977.

al-Jami (**الجامي**)، عبد الرحمن بن أحمد (لوائح) لوائح:

A Treatise on Sufism. Ed. and trans. E. H. Whinefield and Mirza Muhammad Kazvini. London: Theosophical Publishing House, 1978.

al-Jami(الجامي) ,عبد الرحمن بن أحمد

(Pearl). *The Precious Pearl: Al-Jami's Al-Durrah Al-Fakhira together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghafur al-Lari.* Trans. N. Herr. Albany, NY: State University of New York Press, 1979.

(al-Jami) الجامي، عبد الرحمن بن أحمد (درة). **الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين.** تحقيق ن. هر N. Herr وآخر. طهران: Danishgah-i MakGil، ١٣٥٨ [/ ١٩٨٠].

al-Jami(الجامي)، عبد الرحمن بن أحمد

(Jaillissements). Les Jaillissements de lumiere. Ed. and trans. Y. Richard. Paris: Les Deux Oceans, 1982.

(Kalabadhi) الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (تعرف). **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف.** تحقيق أ. ج. أربري. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٤.

(Kalanbawi) الكلنبوي، إسماعيل بن مصطفىٰ (حاشية). **حاشية الكلنبوي علىٰ شرح الدواني**Dersaadat . [إسطنبول]: المطبعة العثمانية، ١٣١٦ [/ ١٨٩٨].

Kanlidere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict* Istanbul: Eren.

Karimova, S. (2010). 'The Study of Islamic Manuscripts in Uzbekistan: Results and Tasks'. *Asian Research Trends* 5 (NS)35 :-57.

Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-:1889 Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft.* Berlin: Klaus Schwarz.

Khalid, A. (1998). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Khalid, A. (2007). *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Khalidov, A. B., et al. (eds.) (1986). *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniia: kratkii katalog.* Moscow: Izd-vo Nauka.

Klimovich, L. (1936). *Islam v tsarskoi Rossii: Ocherki.* Moscow: Gosudarstvennoe antireligioznoe izd-vo.

Knysh, A. (1999). *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* Albany, NY: State University of New York Press.

von Kugelgen, A. (1998). 'Die Entfaltung der Naqsbandiya Mugaddidiya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stuck Detektivarbeit'. In von Kugelgen et al. (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. ii: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations.* Berlin: Klaus Schwarz, 101-51.

von Kugelgen, A., et al. (eds.) (1996-2002). *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries.* 4 vols. Berlin: Klaus Schwarz.

Liechti, S. (2008). *Books, Book Endowments, and Communities of Knowledge in the Bukharan Khanate.* Ph.D. dissertation, New York University.

Losensky, P. (2008). 'Jami: i. Life and Works'. *Encyclopedia Iranica*, xiv. 469-75.

McChesney, R. (1992). 'Central Asia: vi. In the 16th to 18th Centuries'. In *Encyclopedia Iranica*, v. 176-93.

Madelung, W. (2000). 'al-Taftazani'. *Encyclopedia of Islam.* New edn. x. 88-9.

Maktubat-i Khwaja Muhammad Masum. Karachi: Asrar Muhammad Khan, 1977.

(Marjani) المرجاني، شهاب الدين (حكمة). **كتاب الحكمة البالغة الجنية في شرح العقائد الحنفية**. قازان: Matbaa Wiyacheslaf، ١٨٨٨.

Marjani (المرجاني)،شهاب الدين (مستفاد) **مستفاد الأخبار في أحوال قازان والبلغار**..

2 vols. Vol. i: Kazan: tipografiia B. L. Dombrovskago, 1897. Vol. ii: Kazan: tipografiia Universitetskago, 1900.]Repr. as Sehabeddin Mercani.

Mustefadul-ahbar fi ahval-i Kazan ve Bulgar. 2 vols. Ankara: Ankara niversitesi basimevi, [1997.

Mohammatshin, R. (2004). 'The Tatar Intelligentsia and the Clergy, 1917-1937'. In S. A. Dudoignon (ed.), *Devout Societies vs. Impious States Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century.* Berlin: Klaus Schwarz, 29-38.

Morris, J. (1986). 'Ibn Arabi and his Interpreters. Part II: Influences and Interpretations'. *Journal of the American Oriental Society* 733 : 106-56.

Morris, J. (1987). 'Ibn Arabi and his Interpreters. Part II (Conclusion): Influences and Interpretations'. *Journal of the American Oriental Society* 101 : 107-19.

Muminov, A., et al. (eds.) (1999a). *Patrimonie manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique*]Special issue[. *Cahiers d'Asie centrale* 7.

Muminov, A., et al. (1999b). 'Fonds nationaux et collections privees de manuscripts en ecriture arabe de l'Ouzbekistan'. *Cahiers d'Asie centrale* :7 17-38.

Muminov, A., et al. (eds.) (2007). *Manuscrits en ecriture arabe du Musee regional de Nukus (Republique autonome du Karakalpakstan, Ouzbekistan): Fonds arabe, persan, turki et karakalpak.* Rome: Instituto per l'oriente C. A. Nallino.

(al-Nasafi) النسفي، أبو معين (تبصرة). **تبصرة الأدلة في أصول الدين.** تحقيق حسين آتاي. أنقرة: نشريات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، ١٩٩٣.

Nasr, S. H. (1993). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni and ibn Sina.* Albany, NY: State University of New York Press.

Pourjavady, R. (2011). *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and his Writings.* Leiden: Brill.

Qarabaghi (قراباغي)، يوسف (حاشية).**حاشية يوسف قراباغي علىٰ شرح عقائد الملا جلال.**

MS University of Michigan, Isl. MS no. 1027.http//:catalog.hathitrust.org/Record006834427/

(Qursawi) القورصاوي، أبو النصر عبد النصير (شرح قديم). **شرح العقائد النسفية القديم**

MS Kazanskii Gosudarstvennyi Universitet A-1347, fos. 17a-18b..

(Qursawi) القورصاوي، أبو النصر عبد النصير (شرح جديد). **شرح جديد للعقائد النسفية**

MS St Petersburg, Institut vostochnykh rukopisei A1241, fos. 92b-147a.

(al-Qushji) القوشجي، علي بن محمد (شرح). **شرح القوشجي علىٰ تجريد العقائد للطوسي**. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، [٢٠٠٢]

Rahman, F. (1985). 'Ali Qusji: i. Life and Theological Works'. *Encyclopedia Iranica*, i. 876-7.

Rudolph, U. (1996). *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand.* Leiden: Brill.

(al-Salimi) السالمي، أبو شكور (تمهيد). **تمهيد أبي شكور السالمي**. دلهي: المطبع الفاروقي، ١٣٠٩ [/ ١٨٩٢].

Semenov, A. A. (ed.) (1952-87). *Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii nauk Uzbekskoi SSR.* 11 vols. Tashkent: Izd-vo Akademiia nauk UzSSR.

Shorish, M. M. (1986). 'Traditional Islamic Education in Central Asia prior to 1917'. In C. Lemercier-Quelquejay et al. (eds.), *Passe Turco-Tatar, present Sovietique: etudes offertes a Alexandre Bennigsen.* Paris: Editions Peeters, 317-44.

Sirhindi (السرهندي)، أحمد (**مكتوبات**).

Spannaus, N. (2015). 'Sihab al-Din al-Margani on the Divine Attributes: a Study in Kalam in the 19th Century'. *Arabica* 74 :62-98.

Spannaus, N. (forthcoming). *Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism.* New York: Oxford University Press.

Spuler, B. (1970). 'Central Asia from the Sixteenth Century to the Russian Conquests'. In P. M. Holt et al. (eds.), *Cambridge History of Islam, ia: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic times to the First World War.* Cambridge: Cambridge University Press, 468-94.

Szuppe, M., et al. (eds.) (2004). *Catalogue des manuscripts orientaux du musee regional de Qarshi, Ouzbekistan.* Rome: Instituto per l'Oriente C. A. Nallino.

(al-Taftazani) التفتازاني، مسعود بن عمر (مجموعة). **مجموعة رسائل في وحدة الوجود.** إسطنبول: دون بيانات نشر، ١٩٢٤ [/١٨٧٧].

al-Uriwi (الأوريوي)، فتح الله بن الحسين . [كتاب غير معنون]

MS Kazanskii Gosudarstvennyi Universitet, T-3571, fos. 1a-3a.

(al-Uriwi) الأوريوي، فتح الله بن الحسين (رسالة). **رسالة في صفات الباري**

MS St Petersburg, Institut vostochnykh rukopisei C234, fos. 35b-43a..

Wisnovsky, R. (2004a). 'One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology'. *Arabic Sciences and Philosophy* 65 : 14-100.

Wisnovsky, R. (2004b). 'The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations'. In P. Adamson et al. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries.* London: Institute of Advanced Studies, ii. 149-91.

Wisnovsky, R. (2005). 'Avicenna and the Avicennian Tradition'. In P. Adamson et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 92-136.

Wisnovsky, R. (2011). 'Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Masriq): A Sketch'. In A. Bertolacci and D. Hasse

(eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin: de Gruyter, 27-50.

Zaman, M. Q. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.

Ziai, H. (2005). 'Recent Trends in Arabic and Persian Philosophy'. In P. Adamson et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 405-25.



الفصل الرابع والثلاثون
علم الكلام في شبه القارة الهندية

أسد ق. أحمد، رِضا پورجوادي

هذه أول محاولة استكشافية تروم رسم خريطة لعلم الكلام في الهند، في حقبة ما قبل العصر الحديث، وفي مطالعه(*). ومما يُذكر أن الكثرة الكاثرة من الكتب الكلامية لم تزل غير منشورة، ولم يظهر إلىٰ الآن كتاب معتمَد يقفنا علىٰ مضمونها. من أجل ذلك بدا من الملائم -في هذه المرحلة من البحث- تقييم هذا التراث -بطريقة أولية- من ثلاث زوايا متصلة: الشبكة الاجتماعية الفكرية لعلماء هاتين الحقبتين، وإحصاء أهم التصانيف فيهما، مع إشارات مختصرة إلىٰ المناقشات المهمة، وإلىٰ إسهام بعض الشخصيات البارزة. وإني لآمل -بالجمع بين هذه الزوايا- أن تفتح المعلومات الآتية بعض آفاق البحث في قابل الأيام.

(١)
من النشأة إلى نهاية القرن السابع عشر

(أ) المتكلمون الإيرانيون في الهند

لقد تم إحياء الاهتمام بالدراسة التخصصية للكلام في الهند في النصف

(*) كتب القسمَ الأول رضا پورجوادي، بينما كتب أسد أحمد القسمَ الثاني.

الثاني من القرن الثامن/الخامس عشر. ويبدو أن بلاطات حكام السند، وگجرات، والسلطنة البهمنية خاصة في الدكن (٧٤٨/١٣٤٧-٩٣٣/١٥٢٧) أدت دورًا مهمًّا في تهيئة وسط أكاديمي، وفي رعاية العلوم العقلية، حتىٰ إن المتكلم والفيلسوف الشهير، جلال الدين الدواني (ت. ٩٠٨/١٥٠٢)، قد حظي برعاية بعض الحكام الهنود، وهو السلطان محمود الأول صاحب گجرات (حكم من ٨٦٣/١٤٥٨ إلىٰ ٩١٧/١٥١١). وعلاوة علىٰ ذلك، توجه تلميذان للدواني علىٰ الأقل - هما: مير شمس الدين محمد الجرجاني (وهو ابن سِبْطِ الشريف الجرجاني)، وآخر يعرف بمير معين الدين -إلىٰ الهند، وألقيا عصا التَّسيار في بلاط نظام الدين شاه السندي (حكم من ٨٦٦/١٤٦١ إلىٰ ٩١٤/١٥٠٨) (بارزيجار Barzigar ٢٠٠١: ٢٥٦١).

وكان لصعود الشاه إسماعيل الصفوي (حكم من ٩٠٧/١٥٠١ إلىٰ ٩٣٠/١٥٢٤)، وإعلانه المذهبَ الشيعيَّ الاثني عشري مذهبًا للدولة في إيران أثر مباشر في تطور الخطاب الكلامي في الهند. وتبع الشاهَ المذكورَ (أو تأثر به علىٰ الأقل) ثلاثةٌ من حكام منطقة الدكن، فاتخذوا المذهبَ الشيعيَّ الاثني عشري مذهبًا رسميًّا لدولهم: (١) يوسف عادل شاه (حكم من ٩٠٨/١٥٠٢ إلىٰ ٩١٦/١٥١٠)، مؤسس أسرة عادل شاهي، التي حكمت سلطنة بيجابور (Bijapur)، و(٢) السلطان قلي قطب شاه (حكم من ٩٢٤/١٥١٨ إلىٰ ٩٥٠/١٥٤٣)، مؤسس أسرة قطب شاهي في گلكُنده (Golkonda) (أندرا براديش Andhra Pradesh حاليًا)، و(٣) برهان نظام شاه (حكم من ٩١٤/١٥٠٨-٩٦١/١٥٥٤)، حاكم أحمدنگر (Ahmadnagar).

وإذا كان الأولان قد اعتنقا المذهب الاثني عشري قبل أن يتوليا السلطة، ففرضاه [مذهبًا رسميًّا] منذ أول يوم في ولايتهما، فإن برهان نظام شاه لم يعتنقه إلا متأخرًا في سنة ٩٤٤/١٥٣٧، ثم اتخذه بعد ذلك مذهبًا رسميًّا للبلاد. ولعل المهاجر الإيراني الشيعي، شاه طاهر الدكني (توفي بين ٩٥٢/١٥٤٥ و٩٥٦/١٥٤٩)، الذي جمع بين الوعظ والعلم، قد أسهم بدور مهم في تشيع برهان نظام شاه (إيفانوف Ivanow ١٩٣٨: ٥٨-٦١؛ بونوالا Poonawala ١٩٩٧: ٢٠٠).

وكان شاه طاهر قد فرَّ بحرًا إلىٰ الهند في سنة ٩٢٦/ ١٥٢٠، بعد اتهامه بالانتماء إلىٰ الإسماعيلية، فلاذ أولًا ببلاط إسماعيل عادل شاه (حكم من ٩١٦/ ١٥١٠-٩٤٤/١٥٣٨) في بيجابور، ثم مضىٰ إلىٰ أحمدنگر في سنة ٩٢٨/ ١٥٢٢، حيث أقام هناك إلىٰ أن وافاه الأجل. ولما اعتنق برهان نظام شاه المذهب الاثني عشري بذل شاه طاهر جهودًا في نشره، فدعا طوائف من علماء الشيعة الإيرانيين إلىٰ السلطنة (ذابيط *Dhabit* ١٩٩٨ : ٩٨)، وصنف علىٰ الأقل -فضلًا عن ذلك- كتابًا كلاميًّا فيه، هو شرح علىٰ كتاب «**الباب الحادي عشر**» للعلامة الحِلي (ت. ٧٢٦/ ١٣٢٥) (بونوالا ١٩٧٧ : ٢٧٤). ويرىٰ إيفانوف أن اتهام شاه طاهر بكونه باطنيًّا صحيح، وأنه إنما كان يأخذ بالتقية حين يدعو «بصورة معتدلة مُشرَبة بالتصوف، من وراء ستار الاثني عشرية» (إيفانوف ١٩٣٨ : ٧٧)، وحجته في ذلك مبنية في أساسها علىٰ كتابات أتباعه، غير أن كتبه نفسها كانت حقيقةً بالدرس لو بقيت.

وكان هناك -سوىٰ شاه طاهر- متكلم اثنا عشري آخر في بلاط برهان نظام شاه، هو محمد بن أحمد الخواجگي، المعروف بالشيخ الشيرازي (أصدر أهم أعماله في سنة ٩٥٣/١٥٤٦)، الذي اشتهر بعقيدته الشيعية الاثني عشرية، الموسومة بـ«**النظامية في مذهب الإمامية**»، وقد ألفها بطلب من برهان نظام شاه. وله عقيدة أخرىٰ كذلك بعنوان «**المحجة البيضا في مذهب آل العَبا**»، أهداها إلىٰ رأس أسرة عادل شاهي في ذلك الوقت، ولعله إبراهيم عادل شاه الأول (حكم من ١٥٣٤ إلىٰ ١٥٥٨). والظاهر أن الخواجگي أقام بعض الوقت في گلكُنده (التي حكمتها أسرة قطب شاهي)، حيث ألَّف شرحًا بالعربية، عنوانه «**تحفة الفحول في شرح الفصول**» (أتمه في سنة ٩٥٣/ ١٢٧٤) لعقيدة نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤) الشيعية الاثني عشرية، الموسومة بـ«**الفصول**»، وشرحًا بالفارسية للكتاب نفسه، وأتمه في العام نفسه، كما يبدو أنه أتم شرحه لـ«**الباب الحادي عشر**»، للعلامة الحلي قبل هذين الكتابين بقليل، في سنة ٩٥٢/ ١٥٤٥. وقد شرح كذلك كتب جلال الدين الدواني، وصدر الدين الدَّشتكي (ت.

١٤٩٨/٩٠٣)، ونور الدين الجامي (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٢) في إثبات وجود الله وصفاته (الخواجكي، النظامية، f.٩٤).

وقد كان من آثار السياسة الدينية الجديدة للصفويين أنْ هاجر علماء السنة إلىٰ البُلدان المجاورة، ومنها الهند، فقد اشتدت الكراهية لهم -التي بدأت مع تصاعد قوة الشاه إسماعيل الصفوي- في عهد خلَفه، الشاه طهماسب (حكم من ٩٣٠/ ١٥٢٤ إلىٰ ٩٨٤/١٥٧٦). وممن رحل إلىٰ الهند من متكلمي السنة في العقود الأولىٰ من الحكم الصفوي (والغالب أن ذلك كان في السنوات الأولىٰ من حكم طهماسب): مصلحُ الدين اللاري (ت. ٩٧٩/ ١٥٧٢)، الذي أخذ الكلام (وغيره من العلوم العقلية والنقلية) في شيراز عن طائفة من العلماء المبرِّزين؛ ككمال الدين حسين اللاري (توفي بعد ٩١٨/ ١٥١٢)، وشمس الدين الخَفري (ت. ٩٤٢/ ١٥٣٥-٦)، وغياث الدين منصور الدَّشتكي (ت. ٩٤٩/ ١٥٤٢). ولا يُعلم السبب الخاص الذي حمله علىٰ الهجرة، غير أنه ذَكر في كتابه عن تاريخ العالم، الموسوم بـ «**مرآة الأدوار ومرقاة الأخبار**» أن بغض الشاه طهماسب لعلماء السنَّة يُعد سببًا رئيسًا في هجرتهم من إيران إلىٰ أراضٍ أخرىٰ (ناوشاهي Nawshahi ١٩٩٧ : ١٠٩). وقد أقام اللاري لبعض الوقت أولًا في بلاط الشاه حسن أرغون (حكم من ٩٣٠/ ١٥٢٤ إلىٰ ٩٦٣/ ١٥٥٦) في إقليم السند (ناوشاهي ١٩٩٧ : ٩١)، ثم أصبح قادرًا بعده علىٰ التعرف إلىٰ بلاط السلطان [نصير الدين همايون بن ظهير الدين محمد بابر] (حكم من ٩٣٧/ ١٥٣١ إلىٰ ٩٦٣/ ١٥٥٦)، الذي عينه «صدرًا». ولما مات السلطان في ١١ من ربيع الآخر لسنة ٩٦٣/ ٢٢ من فبراير لسنة ١٥٥٦، ترك اللاري الهند إلىٰ الأراضي العثمانية. وقد صنف الكتب التالية في علم الكلام ذي النزعة العقلية: (١) حواش علىٰ شرح الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/ ١٤١٤) لكتاب «**المواقف**» لعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦/ ١٣٥٥)، و(٢) حواش علىٰ حاشية جلال الدين الدواني علىٰ شرح علاء الدين القوشجي (ت. ٧٨٢/ ١٤٧٤) لكتاب «**تجريد الاعتقاد**» لنصير الدين الطوسي، و(٣) «**رسالة في بيان قدرة الله**»، و(٤) «**رسالة في تحقيق المبدأ**

والمعاد». ولا يتضح -مع ذلك- أي هذه الأعمال صُنف في إبان إقامته بالهند، ولا يُدرىٰ إذا ما كان قد قام بتدريس علم الكلام فيها أم لا.

علىٰ أن أول عالم يمكن أن نفترض -دون تردد- أنه قام بتدريس الكلام في الهند هو فتح الله الشيرازي (ت. ٩٩٨/ ١٥٩٠). وقد ولد في أسرة علمية بشيراز، وأخذ علم الكلام والفلسفة عن غياث الدين منصور الدشتكي وجمال الدين محمود الشيرازي، ثم دعاه ميرزا جاني، حاكم ثاتا (Thatta)، إلىٰ الهند، وأمضىٰ بعضَ الوقت في بيجابور، في خدمة علي عادل شاه (حكم من ٩٦٥/ ١٥٥٨ إلىٰ ٩٨٧/ ١٥٨٠) وكيلًا له، وبعضَ الوقت أيضًا في أحمدنكر، حيث تعرف إلىٰ السلطان مرتضىٰ نظام شاه الثاني (حكم من ٩٧٢/ ١٥٦٥ إلىٰ ٩٩٦/ ١٥٨٨)، حيث ألَّف في جوابه علىٰ الأسئلة العقدية التي وجهها إليه هذا السلطان كتاب «**الأسئلة السلطانية**» بالفارسية. وفي سنة ١٥٨٢/٩٩٠ استُدعي إلىٰ بلاط الإمبراطور المغولي [جلال الدين محمد] أكبر (حكم من ١٥٥٦/٩٦٣ إلىٰ ١٠١٤/ ١٦٠٥)، حيث مُنح لقب عضد الدولة، وظل في خدمة الإمبراطور إلىٰ أن توفي في كشمير، في سنة ٩٩٨/ ١٥٩٠ (قاسمي Qasemi ١٩٩٩: ٤٢١). ويعد فتح الله الشيرازي -في نظر متأخري المؤرخين- القناة الرئيسة للدراسة الجادة للفلسفة وعلم الكلام في الهند؛ ولذلك شاع بين مؤرخي الفكر الإسلامي في الهند تتبع الإسناد من لدن فتح الله الشيرازي إلىٰ علماء فرنكي محل في القرن الثامن عشر الميلادي. ومن أعماله الكلامية: حاشية علىٰ حاشية جلال الدين الدواني الأولىٰ علىٰ شرح علاء الدين القوشجي (ت. ٨٧٩/ ١٤٧٤) لكتاب «**تجريد الاعتقاد**» لنصير الدين الطوسي. ولعل هذا الكتاب كان من بين الكتب التي دأب علىٰ تدريسها.

وعلىٰ الرغم من أنه لا شك تقريبًا في أن فتح الله الشيرازي كان عالمًا شيعيًّا، فإن الأجيال اللاحقة من علماء السنة في الهند لم تُبدِ ترددًا في وصل سندهم به، في الرواية في علم الكلام، ولعل ذلك لأنه لم يكن شديد الوضوح فيما يتعلق بمعتقداته الشيعية. فإذا ما قارنا به تلميذه الإيراني، محمد بن محمود دِهدار (ت. ١٦٠٧/١٠١٦)، لم نجد هذا الأخير قد اجتذب كثيرًا من التلامذة السنة. وقد لحق دهدار أيضًا ببلاط السلطان علي عادل شاه في بيجابور، ولما

مات انتقل إلىٰ أحمدنكر حيث حظي برعاية السلطان مرتضىٰ نظام شاه الثاني، غير أنه مضىٰ فيما بعد -خلافًا لشيخه- إلىٰ برهان بور (Burhanpur)، ثم إلىٰ سورت (Surat) في نهاية المطاف. وله عدة رسائل كلامية صغيرة، منها «**رسالة في معرفة الإمام**»، يدل عنوانها علىٰ أنه كان يصرح بتشيعه، ومنها «**رسالة في الكلام**»، و«**رسالة في التوحيد**»، مهداة إلىٰ مرتضىٰ نظام شاه الثاني، و«**رساله در توحيدي استدلالي**»، و«**رسالة في النبوة**»، و«**رسالة في إثبات الواجب تعالىٰ في طريق المتكلمين والحكماء والصوفية**»، و«**كواكب الثواقب**» (دهدار الشيرازي، رسائل، ١١-٢٥؛ مير ١٩٨٩: ٢/ ٨٠١-٤).

وفي سنة ٩٨٢/ ١٥٧٥ أمر الإمبراطور أكبر -الذي كان شغوفًا بالمناقشات الدينية- بتشييد بناء جميل [عباده خانه = دار العبادة]، قريبًا من قصره في فاتح بور سيكري (Fatehpur Sikri)، لتجرىٰ فيه المناظرات الدينية. وكانت هذه المناظرات تدور في الأساس حول القضايا الدينية الإسلامية، ثم توسعت تدريجيًا لتشمل النقاش مع الأديان، كالزرادشتية والمسيحية. وكان من الشائع فيها كذلك بحث المسائل المتعلقة ببعض الأحاديث [النبوية]، وبتفسير الآيات القرآنية، كما كانت تُناقش -في بعض الأحيان- قضايا كلامية؛ كالتوحيد، وقِدَم العالم وخالقه، وحقيقة العلاقة بين الله والإنسان، والنفس الإنسانية، إلىٰ مسائل أخرىٰ تتعلق بالبعث (رضوي Rizvi ١٩٧٥: ١١٩). وجدير بالذكر أن المناقشات لم تكن تضم أولَ الأمر إلا العلماء السنة، الذين اعتادوا التعويل علىٰ تصانيف الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١) الكلامية بوصفها مصدرهم الرئيس. ومع ذلك، لم يمض وقت طويل حتىٰ بدأ علماء الشيعة يُدعوْن، مما أثار طائفة من القضايا الخلافية، وكان ملا عبد الله سلطان بور، المعروف بمخدوم المُلك (ت. ١٠٠٦/ ١٥٩٧)، أحدَ أهمِّ المجادلين في هذه المناظرات، وهو من خصوم الشيعة، أمر بإحراق بعض كتبهم، وصنف في نقد الاثني عشرية منهم كتاب «**منهاج الدين ومعراج المسلمين**». وكان ثمة أيضًا عالم يقال له: ملا محمد يزدي، وهو أكثر المناظرين الشيعة صراحة. ولما لم يَبدُ أيُّ اتفاق بين الجانبين في مذهبيهما، أمست المناظرات مبعث حيرة بين الجمهور، لا نُحاشي من ذلك الإمبراطور (رضوي ١٩٧٥: ١٢٥).

وفي مطلع القرن الحادي عشر/السابع عشر، كان الصراع الشيعي السني قد بلغ في الهند ذروته، وكان إمام علماء السنة في ذلك الوقت، الشيخ المجدد أحمد السرهندي (ت. ١٠٣٤/ ١٦٢٤) يرىٰ التشيع أقبح البدع، واستفرغ جهده في الحيلولة دون انتشار مقالات الشيعة، وكتب كتيبًا جدليًا في الرد عليهم، عنوانه «**الرد علىٰ الروافض**» (ضياء الدين Ziauddin ٢٠٠٥: ١٣٥).

وفي الجانب الشيعي، كان القاضي نور الله الششتري [التُّستَري] (ت. ١٠١٩/ ١٦١٠) من أكثر العلماء ضجيجًا. تلقىٰ تعليمه الأول في بلدته ششتر [تُستَر]، ثم رحل إلىٰ مشهد في سنة ٩٧٤/١٥٦٦-٧ ليكمل دراسته، ثم هاجر إلىٰ لاهور بعد أن غزت القوىٰ الأوزبكية مشهد في الأول من شوال لسنة ٩٩٢/السادس من أكتوبر لسنة ١٥٨٤. وفي لاهور لفت أنظار أكبر (٩٦٣-١٠١٤/١٥٥٦-١٦٠٥)، فولاه قضاء القضاة فيها. وقد كرس الششتري جهوده في نشر المعتقد الشيعي، وضمّن كتابه «**مجالس المؤمنين**» -الذي أتمه في سنة ٩٩٠/ ١٥٨٢- ترجمات لمشاهير الشيعة منذ بدء الإسلام إلىٰ قيام الدولة الصفوية. وصنف في علم الكلام عقيدة شيعية اثني عشرية، عنوانها «**العقائد الإمامية**»، ورسالة في العصمة، وأخرىٰ في علم الله، فضلًا عن بعض الحواشي علىٰ [شروح] الكتب الكلامية؛ كحاشيته علىٰ شرح سعد الدين التفتازني لعقائد عمر النسفي (ت. ٥٣٧/ ١١٤٢)، وكذلك حواشيه علىٰ حاشيتي جلال الدين الدواني الأولىٰ والثانية علىٰ شرح علاء الدين القوشجي لـ«**تجريد الاعتقاد**» لنصير الدين الطوسي، وكذلك حاشيته علىٰ شرح شمس الدين الأصفهاني للكتاب نفسه.

علىٰ أن أكثرَ أعماله إثارةً للجدل كتابُ «**مصائب النواصب**»، وهو ردٌّ علىٰ كتاب «**نواقض الروافض**»، الذي صنفه مير مخدوم الشيرازي ضد الشيعة (ت. ٩٩٨/١٥٨٩)، وأتمه في سنة ٩٨٨/١٥٨٠، حين كان مقيمًا في الإمبراطورية العثمانية. وقد ذكر الششتري أن هذا الكتاب إنما ذاع في الهند -بعد الفراغ منه بعهد قريب- عندما حمل الحُجَّاجُ إليها مائة نسخة منه. وقبل مضي عشرة أعوام علىٰ تأليف «**النواقض**» كان الششتري قد أتم مسودةَ رده (في سنة ٩٥٥/١٥٨٧)، ثم مُبَيَّضَتَه بعد ذلك بقليل، وأهداه إلىٰ الشاه عباس الصفوي.

وقد لامه مير يوسف علي الأسترابادي في رسالة إليه علىٰ عدم أخذه بالتقية الشيعية حين صنف هذا الكتاب، فأجابه الششتري بأن الهند، مع ما عرف من عدل ملكها، ليست مكانًا يُعمل فيه بالتقية. علىٰ أنها لو كانت كذلك، لكان معفوًّا عنه أيضًا؛ لأنه لو كان قد قُتل لتمسكه بالدين الحق، لكان في ذلك مزيد تقوية لهذا الدين (الأسترابادي/الششتري، أسئلة، ١٣٧-٨). وللششتري كذلك كتابان جدليان آخران من هذا النمط: «**الصوارم المهرقة**»، وهو رد علىٰ كتاب «**الصواعق المحرقة**»، لابن حجر العسقلاني (ت. ١٤٤٩/٨٥٢)[1]، و«**إحقاق الحق وإزهاق الباطل**»، الذي أتمه في سنة ١٦٠٥/١٠١٤-٦، وهو ردٌّ علىٰ كتاب أمين الدين فضل الله بن روزبهان الخُنجي (ت. ١٥٢٠/٩٢٧-١)، الموسوم بـ«**إبطال نهج الباطل وإهمال كشف العاطل**»، الذي صُنف ردًّا علىٰ كتاب «**نهج الحق وكشف الصدق**» للعلامة الحلي. وفي ٢٦ من ربيع الأول لسنة ١٠١٩/١٧ من يونيو لسنة ١٦١٠، جُلد حتىٰ الموت في مدخل مدينة أجرا، بأمر من الإمبراطور جهانكير (١٠١٤/١٦٠٥-١٠٣٧/١٦٢٨) (الأفندي، رياض، ٥: ٢٦٠-٧٤).

وفي القرن الحادي عشر/السابع عشر، استمر حكام [أسرة] قطب شاهي في رعاية المصنفات الكلامية للشيعة الاثني عشرية. وقد أهدىٰ زين الدين علي بن عبد الله البدخشي (أخرج أجلّ أعماله في سنة ١٠٢٣/١٦١٤) شرحه بالفارسية - الموسوم بـ«**تحفة شاهي**» (*Tuhfa-yi shahi*)، الذي أتمه في سنة ١٠٢٣/١٦١٤ (صدرائي خوئي ٢٠١٣: ١٨٣)- للمقصد الثالث من «**تجريد الاعتقاد**» (في الإلهيات) -إلىٰ محمد قطب شاه (حكم من ١٠٢٠/١٦١٢-١٠٣٥/١٦٢٦)، الذي أُهدي إليه أيضًا كتاب محمد أمين الأسترابادي (ت. ١٠٣٦/١٦٢٦-٧) في علم الكلام، الموسوم بـ«**دانشنامه شاهي**» (*Danishnama-yi shahi*) (جليف Gleave ٢٠٠٧: ٣٥). وكذلك أهدىٰ السيد أحمد العلوي العاملي (توفي بين ١٠٥٤/ ١٦٤٤ و١٠٦٠/ ١٦٥٠) شرحه لكتاب الطوسي «**تجريد الاعتقاد**» -الموسوم

---

(١) كذا! والصواب أن كتاب «الصواعق المحرقة علىٰ أهل الرفض والضلال والزندقة» لابن حجر الهيتمي (ت.٩٧٣/١٥٦٦) (المترجم)

بـ«**حظيرة الأنس من أركان كتاب رياض القدس**»، الذي أتمه في سنة ١٠٣٧/ ١٦٢٨ (صدرائي خوئي ٢٠١٣: ١٣٣)- إلىٰ عبد الله قطب شاه (حكم من ١٠٣٥/١٦٢٦-١٠٨٢/١٦٧٢)، ابن محمد قطب شاه. وفي الوقت نفسه بذل بعض متكلمي الشيعة الإيرانيين جهودًا لتحويل علماء السنة الهنود إلىٰ التشيع الاثني عشري، ومن أبرز الأمثلة علىٰ ذلك حالة عبد الوهاب الدَّيْبُلي الشيرازي (توفي بعد ١٠٧٣/١٦٦٢)، الذي كان سنيًا في الأصل، وحكىٰ عن نفسه أنه ناظر، سنةَ ١٠٤٢/١٦٣٢-٣، رجلًا يدعىٰ عبد العلي الشيرازي في مسألة الإمامة، فأقنعه بصحة مذهب الشيعة الاثني عشرية. ثم دارت مناظرات أخرىٰ للديبلي مع أقرانه السُّنَّة الأُوَل، أورد بعضها في كتابه «**إبصار المستبصرين**» (بالفارسية)، وكانت أخراها في شاه جهان آباد (دلهي القديمة) في سنة ١٠٧٣/ ١٦٦٣-٤ (السبحاني ٢٠٠٤: ٤: ١٢٤).

وممن سلك في همة هذا المسلك: نظامُ الدين أحمد الجيلاني (توفي بعد ١٠٦٦/١٦٥٦)، الذي أخذ العلم في أصفهان عن مير داماد (ت. ١٠٤٠/١٦٣١-٢)، وبهاء الدين العاملي (ت. ١٠٣٠/١٦٢١)، ثم سافر إلىٰ الهند في سنة ١٠٤٠/١٦٣١-٢، وأقام بحيدرآباد، حيث حظي برعاية القائد المغولي الشهير، شاه مهابت خان (ت. ١٠٤٤/١٦٣٤)، وحاكم أسرة قطب شاهي، عبد الله قطب شاه (حكم من ١٠٣٤/١٦٢٥-١٠٨٢/١٦٧٢). وجعله هذا الأخير ممثلًا له في إيران، في سنة ١٠٥٠/١٦٤٠-١، ثم ممثلًا له في دلهي، في سنة ١٠٦٦/ ١٦٥٥-٦. وقد سجل الجيلاني في رسالة له مناظرة دارت بينه وبين علماء الهند حول الاختلافات بين الشيعة والسنة، كما صنف في الكلام الكتب التالية: «**رسالة في الجبر والتفويض**»، و«**رسالة في إثبات الواجب**»، و«**رسالة في بيان القضاء والقدر**»، و«**رسالة في كيفية الاعتقاد في مذهب الحق**» (السبحاني ٢٠٠٤: ٤: ٣٩٠-١؛ آغا بزرج Agha Buzurg ١٩٨٣-٦: ٥: ٢١).

وممن قام بمثل هذه الجهود ميرزا علي رضا التجلي الأردكاني الشيرازي (ت. ١٠٨٥/١٦٧٤). كان قد درَس في أصفهان علىٰ حسين الخوانساري (ت. ١٠٩٨/١٦٨٦)، وأقام عدة سنوات من العَقد التالي لسنة ١٠٦٠/١٦٥٠، أو قبلها

بقليل، في رعاية الإمبراطور المغولي أورانجزيب [أورانگزيب] (حكم من ١٠٦٧/ ١٦٥٨ إلىٰ ١١١٨/١٧٠٧). وقد صنف في إبان إقامته بالهند كتابه «**سفينة النجاة**» بالفارسية، في عقائد الشيعة الاثني عشرية، وأتمه في ١٧ ربيع الثاني من سنة ١٠٦٧/٩ سبتمبر من سنة ١٦٣٤، وفيه فصَّل القول في الإمامة. ومن تصانيفه الكلامية الأخرىٰ: «**منظومة القضاء والقدر**»، و«**صحة النظر في تحقيق الفرقة الناجية الاثني عشرية**» (السبحاني ٢٠٠٤: ٤: f.١٤٤).

(ب) علم الكلام المدرسي السني في الهند: النشأة الأولىٰ

عرفت شبه القارة الهندية تدريس علم الكلام بطريقة منهجية في العقود الأولىٰ من القرن الحادي عشر/السابع عشر، وبدأ ذلك في مدينة لاهور، ثم انتشر في المدن الكبرىٰ بعد عقود قليلة. وكانت الغلبة في هذه المرحلة للمذهبين الأشعري والماتريدي؛ ولذلك كان شرح الشريف الجرجاني لمواقف الإيجي، وشرح جلال الدين الدواني لعقائده، وشرح السعد التفتازاني لعقائد النسفي -هي أكثر الكتب الكلامية شيوعًا. وتحاشىٰ العلماء عمومًا في هذه المرحلة التكوينية كتاب الطوسي «**تجريد الاعتقاد**»، بل إن نور الله الششتري- الذي كان في لاهور في مطالع القرن الحادي عشر/السابع عشر -قد ذكر أن علماء الهند كان يرون أن هذا الكتاب «مشؤوم» (الأسترابادي/الششتري، الأسئلة، ١٣٨). وفي المرات القليلة التي كان هذا الكتاب يُدرَّس فيها، كان التدريس يرتكز علىٰ الشرح الأشعري لشمس الدين الأصفهاني.

وتذكر كتب التراجم عالمين إيرانيين بوصفهما المصدرين الأساسيين لنقل علم الكلام المدرسي (scholastic theology) إلىٰ شبه القارة الهندية: ميرزا جان حبيب الله الباغنوي (ت. ٩٩٥/١٥٨٧)، وفتح الله الشيرازي. وكلا الرجلين من شيراز، وقد اطلعا علىٰ أحدث الاتجاهات الكلامية فيها في نهاية القرن التاسع/ الخامس عشر، ومطالع القرن العاشر/السادس عشر من خلال متكلميْها العَلَمين: جلال الدين الدواني، وصدر الدين الدَّشتكي. ومع ذلك، مال الباغنوي إلىٰ آراء الأول، بينما آثر فتح الله الشيرازي أفكار الثاني.

والباغنوي متكلم أشعري، أخذ العلم في شيراز عن جمال الدين محمود

الشيرازي (ت. ٩٦٢/١٥٥٤-٥)، ونصر البيان الكازروني (أخرج أجلّ أعماله في سنة ١٥٤٣/٩٥٠)، ثم اشتغل بالتدريس في المدينة نفسها لعقود. ويبدو أنه استطاع تدريس الكلام في بخارىٰ أيضًا، حيث أقام بها دون سبع سنوات. وأغلب الظن أن كتبه كانت من بين الكتب التي درَّسها؛ أعني حاشيته علىٰ شرح الدواني لرسالة الإيجي في العقائد، وكذلك حاشيته علىٰ شرح السيد الشريف الجرجاني علىٰ «**المواقف**» له أيضًا.

ومن أبرز تلامذة الباغنوي: يوسف محمد جان الكَوْسج القَرَبَاغي (ت. ١٠٣٥/١٦٢٥-٦)، الذي بقي في بخارىٰ بعد موت شيخه. ولا يتضح -مع ذلك- إن كان لم يأخذ عن الباغنوي إلا في آخر سنوات إقامته في بخارىٰ، أم أنه عرفه قبل ذلك، ثم ارتحل معه إلىٰ هناك. وعلىٰ أي حال، لقد ظل القرباغي يلقي دروس الكلام في بخارىٰ بعد موت شيخه نحوًا من أربعين سنة. ولا تتجاوز إسهاماته الكلامية التي لدينا حواشيه علىٰ شرح الدواني لرسالة الإيجي في العقائد. ففي سنة ١٠٠٠/١٥٩١-٢ أتم مجموعة حواشيه الأولىٰ علىٰ هذا الشرح، وسماها «الخانقاهية». ثم كتب -بعد ثلاث وثلاثين سنة، وبعد أن تلقىٰ ملاحظات نقدية من زميله حسين الخَلخالي (أخرج أجلّ أعماله في سنة ١٢٢٤/١٦١٥-١٦)- مجموعة حواشيه الأخيرة علىٰ هذا الشرح: «**تتمة الحواشي في إزالة الغواشي**».

وترجع أهمية هذا الموروث الفكري إلىٰ أن آراء القرباغي والباغنوي قد انتقلت إلىٰ الهند علىٰ يد محمد فاضل البدخشي (ت. ١٠٥١/١٦٤١-٢)، الذي أخذ في بخارىٰ لبعض الوقت عن القرباغي، وقرأ عليه طائفة من الكتب الكلامية، ثم ذهب إلىٰ لاهور، فجمع إلىٰ التدريس بها ولايةَ قضاء عسكر المغول للإمبراطورين جهانجير وشاه جهان (حكم من ١٠٣٧/١٦٢٨ إلىٰ ١٠٦٨/١٦٥٨) (الحسني، نزهة (١٩٥٥)، ٥: ٣٨٤).

ومن أشهر تلامذة البدخشي: مير محمد زاهد بن محمد أسلم الهروي (ت. ١١٠١/١٦٨٩-٩٠). تولىٰ -كشيخه- قضاء عسكر المغول في لاهور أولًا، ثم في أجرا، ثم وُلِّي «الصِّدارة» بعد ذلك في كابُل. وكان مولعًا بعلم الكلام

والمنطق، وأهم كتبه الكلامية حاشيته علىٰ شرح «**المواقف**» للجرجاني. ويبدو أنه كان يُدرِّس هذا الشرح في العادة مقرونًا بحاشيته عليه. والحق أن هذه الحاشية قد أصبحت -في الحقبة التالية- أحد الكتب المرجعية الرئيسة في علم الكلام. وله كذلك حاشية علىٰ شرح شمس الدين الأصفهاني (ت. ١٣٤٨/٧٤٩) لـ «**تجريد الاعتقاد**» (راهي Rahi ١٩٧٨ : ٢٣٤-٧؛ الرازي/الشيرازي/الهروي، رسالتان، ٢٤-٣٠). ومن خلال آثار الهروي انتقل هذا الفرع من الموروث الشيرازي إلىٰ الهند، حيث كانت الدوائر العلمية التي تعتزي إلىٰ فتح الله الشيرازي أكثر ظهورًا وأهمية (انظر: المبحث ٢، a).

وقد جاء أن سند الرواية الآخر في علم الكلام يرجع إلىٰ فتح الله الشيرازي. والظاهر أن عبد السلام اللاهوري هو الذي قام بالدور الرئيس في نقل الآراء الكلامية لشيخه الشيرازي، فقد آب إلىٰ موطنه لاهور بعد أن أتم دراسته، واشتغل هناك بالتدريس إلىٰ أن مات في سنة ١٠٣٧/ ١٥٣٠-١. وجاء في سيرته أنه عمل بالتدريس مدة طويلة، امتدت إلىٰ خمسين سنة. وعلىٰ الرغم من أنه عُرف بتدريسه الكلام، فلسنا نعلم أي الكتب كان يدرِّس، والحق أنه ليس له أي إسهام في هذا المجال (الحسني، نزهة (١٩٥٥)، ٥: ٢٢٣-٤).

ومن تلامذة عبد السلام اللاهوري: عبد السلام الكِرماني الديوي (ت. ١٦٢٩/١٠٣٩-٣٠). ولد في ديوا (Diwa)، وهي قرية تقع قريبًا من لكهنؤ (Lucknow)، ثم ذهب إلىٰ لاهور في ريعان شبابه، وأقام بها إلىٰ أن وافته المنية. ولما أتم دراسته، عمل كبيرَ المفتين في الجيش المغولي، كما كان يلقي دروسًا -في الوقت نفسه- في علوم شتىٰ، ومن بينها الكلام. وله حاشية علىٰ حاشية الخيالي (ت. ٨٧٥/ ١٤٧٠-١) علىٰ شرح التفتازاني لعقائد النسفي، وكذلك حاشية علىٰ الشرح الذي كتبه شمس الدين السمرقندي (أخرج أجلّ أعماله في سنة ١٢٩١/٦٩٠) لكتابه «**الصحائف**» (الحسني، نزهة (١٩٥٥)، ٥: ٢٢٢-٣؛ روبنسون ١٩٩٧ : ١٥٩). ويبدو أن لهذا العمل الأخير أهمية خاصة لا ترجع إلىٰ ما عليه من حواشٍ كثيرة فحسب، ولكن إلىٰ أن السمرقندي كان ماتريديًّا، ومن الجائز أن يكون الديوي قد نافح عن آراء الماتريدية في حاشيته.

ويُعد عبد الحكيم السِّيالكوتي (ت. ١٠٦٧/١٦٥٦-٧) أكثر تلامذة الديوي نباهةَ شأن. بدأ دراسته في سيالكوت، ثم أتمها في لاهور، حيث أخذ عن الديوي، وعن كمال الدين الكشميري (ت. ١٠١٧/١٦٠٨-٩)، الذي لا نعرف عنه إلا القليل. وعندما عمل فيما بعد مستشارًا للإمبراطور المغولي شاه جهان، كان يلقي الدروس في شاه جهان آباد (دلهي القديمة). وهو كاتب مكثر، له في علم الكلام الكتب التالية: (١) «**الدرة الثمينة في إثبات الواجب**» (أو **الخاقانية**)، رسالة في إثبات وجود الله (أتمها في ٢١ من ربيع الآخر ١٠٥٧/١٦ من مايو ١٦٤٧)، (٢) «**نجوم الهداية**»، رسالة في علم الله، رمىٰ فيها الفلاسفة بالكفر لإنكارهم علم الله بالجزئيات، (٣) حاشية علىٰ شرح الجرجاني لكتاب «**المواقف**» للإيجي (كتبها لابنه عبد الله لبيب)، (٤) حاشية علىٰ شرح الدواني علىٰ «**العقائد**» للإيجي، (٥) حاشية علىٰ حاشية شمس الدين الخيالي علىٰ شرح التفتازاني لعقائد النسفي (راهي ١٩٧٨: ١٣٨-٤٥، درايتي Dirayati ٢٠١٠: ١١: ٥٩٢).

ومن رجال هذه السلسلة المهمين أيضًا: قطب الدين الأنصاري السِّهالوي (أو السهالي). أخذ عن دانيال الشورسي، الذي كان تلميذًا لعبد السلام الكرماني الديوي. وله حواشٍ علىٰ عدة كتب كلامية: (١) حاشية علىٰ شرح الجرجاني علىٰ «**المواقف**» للإيجي، (٢) حاشية علىٰ شرح الدواني علىٰ «**رسالة في العقائد**» للإيجي أيضًا، (٣) حاشية علىٰ شرح التفتازاني لعقائد النسفي (بيلجرامي، سُبحة، ١٩٤-٦؛ ثبوت Thubut ١٩٩٤: ١١٤).

(٢)
القرنان الثامن عشر والتاسع عشر

(أ) الشوابك الفكرية والكتب

يتصل تاريخ علم الكلام في الهند في القرنين الثاني عشر/الثامن عشر والثالث عشر/التاسع عشر -في العموم- بموروثين مدرسيين وفروعهما. أما أولهما، فموروث فَرَنجي محل *(Farangi Mahall)*، الذي نشأ في أواخر القرن الحادي عشر/السابع عشر، واستوعبته جزئيًّا -بعد مروره من خلال الخيرآباديين- الحركةُ البريلوية *(Barilavi (Barelwi) movement)* في نهاية القرن الثالث عشر/التاسع عشر. وأما الآخر، فموروث شاه ولي الله، الذي ظهر في القرن الثاني عشر/الثامن عشر، وأثر تأثيرًا كبيرًا في المقالات العقدية الرئيسة في الحركة الديوبندية *(Diyobandi (Deobandi) movement)* بعد ذلك، في القرن الثالث عشر/التاسع عشر.

ويرجع النسب العلمي لعلماء فرنكي محل إلىٰ علماء شيراز، الذين أسلفنا ذكرهم في المبحث ١. وقد روي أن «شرح الصحائف» لعبد السلام الديوي كان -إلىٰ ظهور موروث فرنكي محل- الكتاب الكلامي الرئيس في الدراسة (جيلاني، باك، ١٨٧-٩). ومع ذلك، من المؤكد أنه كانت هناك كتب أخرىٰ تُدرس أيضًا -كما مر في المبحث ١- كشروح الدواني، والجرجاني، والتفتازاني، وحواشيهم. وعبد السلام هو شيخ الشيخ دانيال الشورسي، الذي كان شيخًا لإمام الفرنكي محليين، ملا قطب الدين السِّهالوي (ت. ١١٠٣/١٦٩١-٢) (انظر: أحمد a٢٠١٣، حيث تتوفر معلومات تفصيلية جوهرية). ويبدو من كتب التراجم (الحسني، نزهة (١٩٩٢)؛ خان ١٩٩٦؛ خيرآبادي، تراجم) أنه منذ ذلك الوقت، والكتب الكلامية التالية تحظىٰ بعناية كبيرة في الحلقات الدراسية، وتتكاثر عليها الشروح والحواشي (علىٰ أن المنطق بقي -مع ذلك- هو الموضوعَ الأساسي الذي

اعتنىٰ به العلماء، ومحصول القرنين التاليين): «**القديمة**» للدواني (أولىٰ حواشيه علىٰ شرح القوشجي لـ «**تجريد**» الطوسي)، وشرح الدواني علىٰ «**العقائد العضدية**»، وشرح الجرجاني علىٰ «**المواقف**»، وشرح التفتازاني علىٰ «**العقائد النسفية**»، وحاشية الهروي (ت. ١١٠١/١٦٨٩) علىٰ شرح الجرجاني علىٰ «**المواقف**»، و«**المقاصد**» للتفتازاني، وحاشية الخيالي علىٰ شرح التفتازاني علىٰ «**العقائد النسفية**»، وكتاب «**العقائد النسفية**» نفسه.

وكذلك كان هناك -سوىٰ ما تقدم- بعض الكتب التي لا تصنف تقليديًّا ضمن الكتب الكلامية قد جذبت الأنظار بما احتوت عليه من قضايا كلامية. ومنها شرح القاضي مبارك (ت. ١١٦٢/١٧٤٨) علىٰ «سلم العلوم» لمحب الله البهاري (ت. ١١١٩/١٧٠٧-٨)، وهو كتاب في المنطق، وقد ركز كثير من المُحَشِّين علىٰ المباحث الأولىٰ التي تعرض لإمكانية وضع حد ومفهوم لله (أحمد ٢٠١٣b).

وكذلك كان لشرح الهروي علىٰ «**الرسالة في التصور والتصديق**» لقطب الدين التحتاني (ت. ٧٦٦/ ١٣٦٤)، ولحاشية غلام يحيىٰ بن نجم الدين البهاري (ت. ١١٨٠/١٧٦٦) علىٰ هذا الشرح شأنٌ كبير في المناقشات الدائرة حول حقيقة علم الله. وقد تم عرض هذين الموضوعين أيضًا في بعض الرسائل المستقلة، وكذلك الحال بالنظر إلىٰ موضوعات مركزية في فلسفة مير داماد (ت. ١٠٤٠ أو ١٠٤١/ ١٦٣١ أو ١٦٣٢)، وملا صدرا (ت. ١٠٥٠/ ١٦٤٠)، نحو «جعل الماهيات» (modulation of essences)، ونشأة الكون (ولا سيما الحدوث الدهري، والجعل المركب والبسيط، والوجود الرابطي). ويبدو أن المناقشات بين الأديان، والاتصال بالأفكار الغربية الحديثة قد أسفرا -مع نهاية القرن الثالث عشر/التاسع عشر- عن تصنيف بعض الرسائل للرد علىٰ تناسخ الأرواح (علىٰ سبيل المثال: سعادة حسين بن رحمت علي البهاري (ت. ١٣٦٠/١٩٤١)، وانظر: خان ١٩٩٦: ٦٣-٤)، وعلىٰ نظرية كوبرنيوس، التي ارتكز دحضها علىٰ أساسٍ مزدوج مما انطوت عليه المقدمات الأساسية المختلفة من اعتساف

وتناقض، ومن مخالفة الدليل القرآني (علىٰ سبيل المثال: عبد الله بن أمين الدين ميداني بوري (ت. ١٣٠٣/ ١٨٨٥)، وعبد الوسيع بن يوسف علي الأميتهوي، وعبد الرحيم بن مَصاحب علي الجورخبوري، وأحمد رضا خان البريلوي (ت. ١٣٣٩/ ١٩٢١)؛ وانظر: خان ١٩٩٦: ٤٦، ٧٣-٥). ولعل القضية الكلامية الأهم، التي تعد رمزًا للهوية المذهبية في الهند -في مطالع القرن الثالث عشر/ التاسع عشر- كانت هي جواز وقوع الكذب من الله [تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا]، وما يتصل بها من جواز وجود نبي آخر بعد محمدًا ﷺ. وسوف نعرض لبعض التفاصيل المتعلقة بهذ الموضوع في خلال هذا الفصل.

وقد أثبت البحث الحديث أن علم الكلام في الأراضي الإسلامية عوَّل بقوة بعد ابن سينا علىٰ بعض الجوانب الأساسية -في مؤلفاته- في صياغة المسائل الكلامية وتنظيمها. والحق أن هذا التطور بادٍ لدىٰ العلماء المسلمين في حقبة ما قبل العصر الحديث؛ إذ كانوا يصنفون علم الكلام عمومًا تحت عنوان (المعقولات)، وكان هذا التصنيف أشدَّ ما يكون مناسبةً -ولا سيما في السياق الهندي- حين يكون أكثر العلماء الذين يصنفون في الموضوعات الكلامية قد اغتذوْا بلِبَان كتب الفلاسفة. من أجل ذلك، يبدو من الصعب جدًّا رسم خط جليٍّ بين علم الكلام والفلسفة في هذه المنطقة، وفي تلك الحقبة؛ ولذلك آثرنا مصطلح «علم الكلام العقلي» (rationalist theology) للإشارة إلىٰ المدونة الكلامية للعلماء الهنود. ويبدو كذلك أن تأثير الفلسفة والتمسكَ الشديد بالتنظيم [الضبط المنهجي] قد خففا من حدود التقسيم المذهبي في هذا العلم. وعلىٰ الرغم من أن هذه الأطروحة تتطلب خوضًا كبيرًا في التفاصيل، فإن من الممكن القول بأن السنة والشيعة كليهما كانوا في العموم -في هذه المرحلة- يتشكلون وفقًا لشوابك تربوية [بيداجوجية] واحدة، ويشتغلون بقضايا كلامية واحدة، ويصنفون الشروح والحواشي علىٰ كتب واحدة، ويُبدون ضربًا من الانتقائية في نظرتهم الكلامية لا يمكن أن يُصنف -بسهولة، وعلىٰ نحو كليٍّ- أشعريًّا، أو ماتريديًّا، أو معتزليًّا. وليس من شك في أنه كان هناك بعض الاستثناءات، كما سنبين لاحقًا، ولكنها تتصل في العموم بالمناقشات الدينية السياسية حول الإمامة، أو بموضوعات تمس مركز الجدل المذهبي.

وتدلنا كتب التراجم علىٰ أن مراكز علم الكلام العقلي كانت توجد بصفة أساسية -بدءًا من منتصف القرن الحادي عشر/السابع عشر إلىٰ نهاية القرن الثالث عشر/التاسع عشر- في المناطق الشمالية. وأهم المدن التي تركز فيها النشاط الكلامي: سانديلا (Sandila)، وسهالا (Sihala)، ولكهنؤ، ودلهي، ورامبور (Rampur)، مع حضور مهم للعلماء أيضًا في: الله آباد (Allahabad)، وكُلكَتا (Kolkatta)، وبَنَارَس (Banaras)، وجونبور (Jawnpur)، وگوبامو (Gupamaw)، وخيرآباد، وبعد منتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر، في عليگرة. وفي القرن الثالث عشر/التاسع عشر، استضافت حيدرآباد في الدكن، وتونك (Tonk) في راجاستان (Rajasthan)، ومَدرس (Madras) في الجنوب أئمة المتكلمين أيضًا. ولم يزل إسهام كلٍّ من هذه المناطق ومن كان بها من العلماء بحاجة إلىٰ الدراسة.

وقد أسلفنا أن جذور الشوابك العلمية في القرنين الثاني عشر/الثامن عشر والثالث عشر/التاسع عشر، التي استكثرت من دراسة علم الكلام العقلي النظامي في الشمال -ترجع إلىٰ فرنگي محل. وقد أخذ ملا نظام الدين (ت. ١١٥٣/ ١٧٤٠)- الذي وضع قوائم المنهج الدراسي النظامي الشهير -العلم عن أبيه، قطب الدين السِّهالوي، في سهالا، وكذلك عن العالم المبرِّز أمين الله البَنَارَسي (ت. ١١٣٢/ ١٧٢٠) في لكهنؤ، حيث أنشئ فرنگي محل منحةً ملكية من أورنكزيب. وللبنارسي، الذي كان من تلامذة قطب الدين السهالوي، حواشٍ علىٰ **«القديمة»** للدواني، وعلىٰ شرحه **«للعقائد»**، وعلىٰ شرح الجرجاني **للمواقف** (خان ١٩٩٦ : ٢٠). وكذلك كتب نظام الدين حاشية علىٰ شرح الدواني **«للعقائد»**، وعلىٰ **«قديمته»** (خان ١٩٩٦ : ٣٠). وفي سانديلا، أسس المنطقي الشيعي الشهير، حمد الله بن شكر الله (ت. ١١٦٠/١٧٤٧)، تلميذ نظام الدين، المدرسة المنصورية، التي تَخَرَّج فيها طائفةٌ من أئمة المتكلمين، من بينهم غلام يحيىٰ بن نجم الدين البهاري، الذي مرَّ ذكر حاشيته علىٰ شرح الهروي علىٰ **«الرسالة القطبية»** بوصفها كتابًا في المنطق، والتي غدت مهمة في الدوائر العلمية نظرًا لمحتوياتها الكلامية. ولغلام يحيىٰ أيضًا رسالة بعنوان **«كلمة الحق»**، التي نقد فيها موقف شاه ولي الله (ت. ١١٧٥/١٧٦٢) في موضوع **(وحدة الوجود)**

و(وحدة الشهود)، وهو الموضوع المركزي في الجدل الكلامي في شبه القارة الهندية، بدءًا من منتصف القرن الحادي عشر/السابع عشر. وقد ردَّ علىٰ هذا النقد فيما بعد رفيع الدين، ابن شاه ولي الله (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٦: ٢٢٤؛ خآن ١٩٩٦: ٢٣).

وما إن بلغت القوىٰ الاجتماعية والثقافية لفرنگي محل مرحلةَ النضح -في منتصف القرن الثاني عشر/الثامن عشر- حتىٰ بدأت دائرة علمية أخرىٰ في الانبثاق عنها، عُرفت فيما بعد بالخيرآبادية، وانتسب علماؤها فكريًّا إلىٰ محمد أعلم السنديلوي (ت. ١١٩٧/١٧٨٣)، وهو تلميذ نظام الدين السهالوي، وصاحب رسالة في (جعل الماهيات) (خان ١٩٩٦: ٢٥). وقد قام عبد الواجد الخيرآبادي (ت. ١٢١٦/١٨٠٣)، ابن أخي محمد أعلم -الذي أخذ عن هذا الأخير، وعن صفة الله بن مدينة الله الخيرآبادي (ت. ١١٥٧/١٧٤٤)- بالتدريس لأول عالم من دائرة خيرآباد، يحظىٰ بشهرة واسعة، وهو فضل إمام الخيرآبادي (ت. ١٢٤٣/١٨٢٨) (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٦: ١٢٢-٣، ٣٤٥؛ أحمد ٢٠١٦b). وقد راج في الدوائر الخيرآبادية شرحُ القاضي مبارك الگوباموي (ت. ١١٦٢/١٧٤٩)، تلميذُ صفة الله، علىٰ «**سُلم العلوم**» لمحب الله بن عبد الشكور البِهاري. وللخيرآباديين حواشٍ علىٰ هذا الشرح، صرفت عنايتها في الأساس إلىٰ قضية إمكانية وضع مفهوم وحدٍّ لله، بينما لم تُول -في العموم- كبيرَ اهتمامٍ إلىٰ مادة هذا الكتاب المنطقي.

والحاصل أن فرعي علماء شيراز في علم الكلام العقلي قد بدآ -في منتصف القرن الثاني عشر/الثامن عشر- يتشعبان في شمال الهند. علىٰ أن إسهامات كلٍّ لم تنل حظها بعد من التقييم في الدرس الحديث؛ ولذلك فسوف نورد -في هذه المرحلة من البحث، زيادةً علىٰ ما ذُكر ههنا من الكتب عامة- عناوين تصانيف أهم العلماء، راجين أن يمهد ذلك الطريق إلىٰ القيام بدراسة تفصيلية في المستقبل.

وفي القرن الثاني عشر/الثامن عشر، جمع ملا حسن بن غلام مصطفىٰ بن محمد أسعد الفرنگي محلي (ت. ١١٩٩/١٧٩٤) -وهو تلميذ نظام الدين

السِّهالوي- إلىٰ كونه إمامًا في المعقولات أنْ كان معلمًا لطائفة من علماء القرن التالي المبرِّزين. وقد وضع شرحًا علىٰ «**سلم العلوم**»، عالج فيه مسألة العلم الإلهي، كما كتب حواشي علىٰ شرح الهروي لأجزاء من «**المواقف**» للإيجي (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٦: ٣٠٤). وكذلك كتب تلميذه ملا مبين بن محب الله بن أحمد بن محمد سعيد الفرنگي محلي (ت. ١٢٢٥/١٨١٠) شرحًا علىٰ «**سلم العلوم**»، وحواشي علىٰ ثلاثة الكتب المذكورة آنفًا للهروي (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٧: ٤٤٢). وقد أُدرجت شروح كلا الرجلين ضمن المنهج الدراسي. ومما يذكر في هذا الصدد أيضًا أن ظهور الله بن محمد ولي الفرنگي محلي كتب شروحًا علىٰ كتب الهروي الثلاثة، وأنه والعالميْن المذكوريْن قبله ينحدرون جميعًا من إمام هذا الموروث [العلمي]، قطب الدين السهالوي. ولعل أشهر علماء فرنگي محل وأكثرهم إنتاجًا في هذا القرن هو بحر العلوم عبد العلي بن نظام الدين السهالوي (ت. ١٢٢٥/١٨١٠) (أحمد C٢٠١٦)، فقد صنف كثيرًا من الحواشي علىٰ كتب الهروي التي مرَّ ذكرها، سوىٰ ما دبجه من الرسائل في وحدة الوجود وفي علم الله بالجزئيات (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٧: ٣١٣ وما بعدها). وقد عرض أيضًا في كتابه «**العجالة النافعة**» -وهو بحث مفصَّل في الإلهيات- لبعض المشكلات الكلامية (رضوي ٢٠١١: ١٨ رقم ٤٣). ولبحر العلوم تراث قوي من التلاميذ.

وقد استمر إسهام فرنگي محل في القرن الثالث عشر/التاسع عشر متمثلًا فيما أثمرته قرائح بعض العلماء؛ كعبد الحي بن عبد الحليم الفرنگي محلي (ت. ١٣٠٤/١٨٨٦)، الذي كتب حاشية علىٰ حاشية غلام يحيىٰ علىٰ شرح الهروي علىٰ «**رسالة في التصور والتصديق**» لقطب الدين التفتازاني، وكذلك عدةَ حواشٍ علىٰ شروح الهروي السالفة الذكر، وشرحًا علىٰ «**المواقف**» للإيجي (خان ١٩٩٦: ٦٩). غير أن الخيرآباديين علا كعبهم -في منتصف القرن- وبدوْا أغزر إنتاجًا في مجال علم الكلام، وتُعزىٰ أعظمُ إسهاماتهم فيه إلىٰ فضل حق بن فضل إمام الخيرآبادي (ت. ١٢٧٧/١٨٦١)، الذي كتب في موضوعات كلامية شتىٰ، من وحدة الوجود وجواز وقوع الكذب من الله [تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا] إلىٰ حقيقة [طبيعة] العلم الإلهي، في الكتب التالية: «**الروض المجود في حقيقة**

الوجود»، و«**حاشية الأفق المبين**»[1]، وحاشية على شرح «**السلم**» للقاضي، و«**رسالة في تحقيق العلم والمعلوم**»، و«**رسالة في التشكيك والماهيات**»، و«**رسالة في امتناع النظير**»[2]. وثمة أئمة متكلمون آخرون لهم مصنفات توفروا فيها على درس أمثال هذه القضايا، منهم: فضل رسول البدايوني (ت. ١٢٨٩/ ١٨٧٢) (حاشية على مير زاهد الهروي على «**الرسالة القطبية**»، و«**المعتقد المنتقد**») (خان ١٩٩٦: ٥١)، وعبد الحق بن فضل حق الخيرآبادي (ت. ١٣١٨/ ١٩٠٠) (حاشية على غلام يحيى علي الهروي على «**الرسالة القطبية**»، وحاشية على الهروي على شرح الجرجاني على «**المواقف**»، وحاشية على حمد الله على «**سلم العلوم**»، وحاشية على مبارك على «**سلم العلوم**» أيضًا) (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٨: ٢٣٨-٤٠)، وفضل حق بن عبد الحق الرامبوري (ت. ١٣٨٥/ ١٩٣٩) (حاشية على حاشية الهروي على الجرجاني على «**المواقف**»، وحاشية على حمد الله على «**سلم العلوم**»، و«**أفضل التحقيقات في مسألة الصفات**»، و«**الوجود الرابطي**») (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٨: ٣٨٣-٤).

(ب) متكلمو الشيعة

انتهى حكم أسرة قطب شاهي -التي مرَّ ذكرها في المبحث السابق (أ)- في جنوب الهند مع انتصار المغول على حيدرآباد في سنة ١٦٨٧/١٠٩٨، كما فقدت أسرة عادل شاهي ملكها لصالح المغول أيضًا في العام السابق. والحق أن هذين الحدثين كانا أمارة على نهاية الحكم الرسمي للشيعة الاثني عشرية في جنوب الهند. أما في الشمال، فقد كان للشيعة حضور قوي في كشمير، مع وجود بعض الأقليات في مُلتان (Multan). وبعد سقوط حيدرآباد في يد المغول، استقرت أعداد كبيرة من الشيعة في دلهي، والبنغال، وأوده، التي كانت الدولةَ الشيعية

(١) كذا في الأصل الأجنبي، وهو موهم بأن هذا هو عنوان الحاشية، والصواب -كما جاء في ترجمته في «نزهة الخواطر»- أن «الأفق المبين» كتاب للسيد باقر داماد، وأن لفضل حق حاشيةً عليه. (الحسني، نزهة الخواطر، بيروت: دار ابن حزم. ط١، ١٤٢٠-١٩٩٩. ص ١٠٦٤). (المترجم)

(٢) هي رسالة في الرد على الشيخ إسماعيل بن عبد الغني الدهلوي في إثبات امتناع نظير النبي ﷺ. (المترجم)

الأميرية من سنة ١١٣٤/١٧٢٢ إلىٰ سنة ١٢٧٢/١٨٥٦. ويبدو -وفقًا للمصادر المكتشَفة إلىٰ الآن- أن متكلمي الشيعة في هذه المناطق الشمالية قد زاد ازدهارهم في القرنين الثاني عشر/الثامن عشر والثالث عشر/التاسع عشر. ومع ذلك، لا بدَّ من الإقرار بأن اكتشاف المزيد من التاريخ الثقافي لبيجابور وكولكندة ربما وقفنا علىٰ محصول وفير (كول Cole ١٩٨٨: ٢٢ وما بعدها).

وفي القرن الثاني عشر/الثامن عشر، انجذب بعض علماء الشيعة إلىٰ علم الكلام ذي النزعة العقلية، ومنهم: الشيخ محمد علي «حَزِين» الجيلاني (ت. ١١٨٠/١٧٦٦)، الذي ينتمي إلىٰ المدرسة الأصولية، وكان يدعو إلىٰ الاجتهاد، وصنف شروحًا في الآراء الكلامية لمفكري الصوفية. ومنهم كذلك تَفَضُّل حسين خان الكشميري (ت. ١٢١٥/ ١٨٠٠) -الذي أخذ عن «حزين» الجيلاني، وملا حسن الفرنگي محلي، المذكور آنفًا- مشتغلًا بالعلوم الحسابية في أول أمره، وترجم كتبًا في الحساب والفيزياء الأوربيين، غير أنه شارك أيضًا في نقاشات قوية في المنطق والكلام (رضوي ١٩٨٦: ٢٢٧ وما بعدها). ومن المتكلمين المبرزين أيضًا: محمد عسكري الجونبوري (ت. ١١٩٠/١٧٧٦)، صاحب «**تجلي النور**»، الذي عُرف بتقديمه المناقشات الكلامية ذات الطابع العقلي بألفاظ يستعيرها من كتب التصوف. علىٰ أن أوسع هؤلاء العلماء شهرةً، وأغزرهم تأليفًا: السيد دلدار علي بن محمد معين النصيرآبادي (ت. ١٢٣٥/ ١٨٢٠)، تلميذ تفضل حسين، وعبد العلي الفرنگي محلي، وملا حسن، وغلام حسين الدكني الإله آبادي، الذي مال إلىٰ التشيع مقتنعًا به، وكان هو نفسه تلميذًا لأعلم السنديلوي، وصاحبَ رسالة في الجعل المؤلَّف والبسيط. ويُعد دلدار من أكثر علماء الشيعة تأثيرًا في شمال الهند، في حقبة ما قبل العصر الحديث، كما يرجع إليه الفضل -إلىٰ حد كبير- في إعادة الصياغة الواعية للهوية الشيعية من خلال الردود الكلامية علىٰ الكتب السنية الجدلية (كـ «**التحفة الاثنا عشرية**» لشاه عبد العزيز)، وإنشاء أماكن شعائرية منفصلة [منعزلة]، وكذلك [استحداث] بعض الطقوس، والتصنيف في المعتقدات الكلامية. وللأسف، ليس هناك دراسة متعمقة لإسهاماته الكلامية، ومنها: «**عماد الإسلام**» (وهو أعظم آثاره في هذا الباب، وفيه رد علىٰ الأشعرية)، و«**الشهاب الثاقب**» (في نقد مذهب وحدة الوجود)،

و«**رسالة في إثبات الجمعة والجماعة**» (في إعادة صلاة الجمعة عند غيبة الإمام).
وقد أثمرت جهود دلدار علي في دحض «التحفة» في الأجيال اللاحقة، حيث كانت هوية الشيعة تحظىٰ بصقل غير مسبوق في البيئة السياسية المتغيرة للحاكم البريطاني في الهند. ولذلك يجدر بنا أن نذكر هنا الكتاب الكبير، متعددَ الأجزاء «**عبقات الأنوار**»[1] لحامد حسين (ت. ١٣٠٥/١٨٨٨)، الذي أتمه [ولدُه] السيد ناصر حسين (ت. ١٣٦١/١٩٤٢)، والذي تتراوح موضوعاته بين الإمامة والنبوة والإلهيات والبعث (جونز Jones ٢٠١٢: f.٥٣، f.٢٤٤). ومما تذكره كتب التراجم أن طائفة من أحفاده أيضًا كانوا من علماء المعقولات. أما تراث دلدار علي، فإن إعداد دراسة عنه يقتضي الرجوع إلىٰ مؤلفاته (الحسني، نزهة (١٩٩٢)، ٦: ٣٤٢، ٧: ١٢٥-٦، ١٨٦-٨، ٣٨٨؛ كول Cole: ٥٠ وما بعدها).

(ج) متكلمان إصلاحيان: شاه ولي الله وشبلي النعماني

لقد انصرف المبحث السابق -في الأساس- إلىٰ الكتب التي سادت النظام المدرسي، وأكثرُها شروح وحواشٍ، لم تُدرس بعد بصورة متدرجة، وهي تمثل جزءًا من نظام معقد للجدلية الداخلية في التراث العلمي الإسلامي. علىٰ أننا لم نزل نفتقر إلىٰ الشعور بإسهامها في علم الكلام، وإن كانت هناك أمارات قوية تدل علىٰ أن هذا النوع [التأليفي] بلغ الغاية في الحيوية، ومن المأمول أن يتمكن البحث العلمي مستقبلًا من تحديد معالمه تفصيلًا (أحمد ٢٠١٣b).

أما هذا المبحث فسيقتصر علىٰ علَمين، هما: قطب الدين أحمد أبو الفياض (شاه ولي الله) (ت. ١١٧٦/١٧٦٢)، وشبلي بن حبيب الله النعماني (ت. ١٣١٨/١٩١٤) -اللذيْن تُعرف إسهاماتهما في تطور علم الكلام في الهند علىٰ نحو أفضل قليلًا.

وقد أسس شاه ولي الله -الذي يعد أيضًا شخصية مركزية في إحياء دراسة الحديث [النبوي]، وفي تأثير فقه غير الحنفية (ولا سيما الفقه المالكي) في جنوب آسيا- فكره الكلامي علىٰ قاعدة المصالح؛ أي المقاصد التي من أجلها نزل

---

(١) رُسم اسمه -خطأً- في الأصل الأجنبي علىٰ هذا النحو: «عقبات الأنوار» (Aqabat al-anwar). (المترجم)

التشريع الإلهي، فهو يذكر [مثلًا] أن الصلاة **شرعت لذكر الله ومناجاته**، وأن الزكاة شرعت **دفعًا لرذيلة البخل**، وأن القصاص شرع **زاجرًا عن القتل**، وهكذا دواليك. ومن وراء قاعدة المصالح هذه تقوم فكرة صورة مثالية للوجود الإنساني، يقترب منها الإنسان باتباع الشرع الإلهي، ولهذا الشرع معانٍ باطنة، بيَّن بعضَها السلفُ، ولم يزل بعضها غير معلوم [غامضًا]. ومهما يكن عمق معرفة المرء بهذا الشرع، فإنه واجبٌ عليه اتباعه، كما يتبع المريضُ قول الطبيب.

فقد قام الصرح الكلامي لشاه ولي الله إذن علىٰ قاعدة المصالح، مما جعله يفتتح أعظمَ كتبه «**حجة الله البالغة**» بتحليل مفصل لهذا المفهوم، الذي سرىٰ بطبيعة الحال بعد ذلك في مناقشة مختلف المسائل الكلامية. وفي المبحث الأول من [القسم الأول] من هذا الكتاب [في أسباب التكليف والمجازاة]، ذكر **أن لله [تعالىٰ] بالنسبة إلىٰ إيجاد العالم ثلاث صفات: (الإبداع)، وهو إيجاد شيء لا من شيء، فيخرج الشيء من كتم العدم بغير مادة، و(الخلق) وهو إيجاد الشيء من شيء، و(تدبير عالم المواليد) ومرجعه إلىٰ تصيير حوادثها موافقةً للنظام الذي ترتضيه حكمته**[1]. وتتعلق هذه الصفة الأخيرة بترجيح الله وجودَ أحد ممكنين؛ تحقيقًا للغاية النافعة المقصودة من الخلق، ومثال ذلك: **أن الدجال يريد أن يقتل العبد المؤمن في المرة الثانية، فلا يُقدره الله [تعالىٰ] عليه، مع صحة داعية القتل، وسلامة أدواته**[2]. وعلىٰ الرغم من أن الشيء إذا اعتُبر بسببه المقتضِي لوجوده كان حسنًا لا محالة، فإن الله يوجه الممكنات إلىٰ ما فيه مصلحة الخلق[3]، وهذا ضرب من «المناسبة/الاقتران» (occasionalism) تحدو عليه غائيةٌ عملية (positive teleology).

---

(١) استحسنتُ الحفاظ علىٰ عبارة شاه ولي الله في كتابه المذكور، مع عدم اقتباس شيء زائد علىٰ معنىٰ ما ورد في الأصل الأجنبي. (المترجم)

(٢) هذا مثال لنوع «القبض» من أنواع (التدبير) التي ذكرها الدهلوي، وهناك ثلاثة أنواع أخرىٰ: «البسط» و«الإحالة» و«الإلهام». (المترجم)

(٣) المعنىٰ أن القطع حسن من حيث إنه يقتضيه جوهر الحديد، غير أنه قبيح من حيث إتلاف النفس؛ فلذلك فوّت الله علىٰ الدجال قتل المؤمن ثانية، مع أن محض القطع من الحديد حسن، لكنه في هذه الصورة متلف لنفس مؤمن، فكان قبيحًا، فرجح الله تعالىٰ تفويته؛ رعايةً لمصلحة الخلق بالتدبير. (مستفاد من كلام الدهلوي في كتاب «الحجة»). (المترجم)

ويتضمن الفكر الكلامي لشاه ولي الله موضوعات أخرىٰ كذلك، منها: عالمُ المثال، علىٰ نحو ما قدمه أبو الفضل السيوطي (ت. ٩١١/١٥٠٥)[1]، ومنها: النسق الهرمي للملائكة، الذين لديهم قدرة سببية تتعلق بالبشر، والذين يكون **لأرواح أفاضل الآدميين دخول فيهم ولحوق بهم**، ومنها: سنة الله التي تجري علىٰ وفق خواص العناصر وطبائعها (إلىٰ جانب عناصر أخرىٰ، كأدعية الملأ الأعلىٰ، وأحوال عالم المثال). ومن الموضوعات أيضًا: التوحيد الثابت الخالص. وقد ظلت فكرة المصلحة مركزية في تفصيل هذه الموضوعات الكلامية وغيرها، مما يقتضي دراسة مركزة. ومما يجدر ذكره أن الخطاب الكلامي لشاه ولي الله كثيرًا ما تخللته اقتباسات قرآنية، خلافًا لما كان عليه الحال في الشروح والحواشي التي أسلفنا الحديث عنها. ومع ذلك، ظل تأثير الاتجاهات الفلسفية والمقالات الكلامية المختلفة غيرَ خفي في مذهبه الكلامي الإصلاحي (ولي الله، حجة الله؛ أحمد ١٩٦٩: ٨-٩؛ أنصاري ١٩٩١). ومما لا يزال بحاجة إلىٰ مزيد من الدرس مبحث المسائل الأخروية *(Nachleben)* -في هذا المذهب- في كتب العلماء المتصلين مباشرةً بشاه ولي الله: إنْ نسبيًا وإنْ فكريًا. ومن هؤلاء متكلمون: كشاه عبد العزيز بن شاه ولي الله (ت. ١٢٣٩/ ١٨٢٤)، الذي سعىٰ إلىٰ المؤالفة بين مذهبي وحدة الوجود ووحدة الشهود، وصنف كتابًا في الاعتقاد **«ميزان العقائد»**، وشاه رفيع الدين بن شاه ولي الله (ت. ١٢٣٣/١٨١٨)، والقاضي ثناء الله الباني بتي (ت. ١٢٢٥/ ١٨١٠)، والمفتي إلهي بخش (ت. ١٢٤٦/ ١٨٣١) (غازي ٢٠٠٢: ١٦٤ وما بعدها ٢٣٨ وما بعدها هاشمي Hashimi ٢٠٠٨؛ عناية الله Inayatullah ١٩٨٦). وقد كان لكل هؤلاء العلماء

---

(١) عالم المثال هو «عالم غير عنصري، تتمثل فيه المعاني بأجسام مناسبة لها في الصفة، وتتحقق هنالك الأشياء قبل وجودها في الأرض نوعًا من التحقق، فإذا وجدت كانت هي هي بمعنىٰ من معاني هو هو» (الدهلوي، حجة. تحقيق السيد سابق. بيروت: دار الجيل. ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥، ص٤٣). وقد ذكر شاه ولي الله أن الناس في شأن هذا العالم علىٰ ثلاثة أقوال: فمنهم من آمن به، وأثبته تصديقًا لما جاء في ظاهر الأخبار النبوية بشأنه، كالحافظ السيوطي، وهو اختيار الدهلوي. ومنهم من رآه وقائع تتراءىٰ لحس الرائي، وتتمثل له في بصره، وإن لم تكن خارج حسه. ومنهم من رآه ضربَ مثل. (المترجم)

صلات وثيقة بالمدرسة الرحيمية، التي أنشأها والد شاه ولي الله. ويبدو أن تأثير هذا التراث انتشر -في الأجيال اللاحقة- في ربوع الهند كلها، حتىٰ بلغ ذروته في سنة ١٨٦٧ [/١٢٨٣هـ] بإنشاء [الجامعة الإسلامية] دار العلوم بديوبند. والحق أن معالم الإسهام الكلامي لهذا التراث الطويل لم يُكشف عنه النقاب بعدُ.

أما شبلي النعماني، فقد كان معروفًا بأنه مؤرخ، وناقد، وأديب، ثم صنف أحد الكتب القليلة التي تنتمي إلىٰ «الكلام الجديد» في شبه القارة الهندية، وهو ينقسم إلىٰ قسمين: أحدهما: علم الكلام، ويبحث في تاريخ هذا العلم، والآخر: الكلام، وفيه اقتراح إعادة توجيه البحوث الكلامية، وينطوي علىٰ إعادة الصياغة تفصيلًا لطائفة من المسائل الكلامية عند فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٥/ ١٢٠٩)، والغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١)، وشاه ولي الله، علىٰ وفق مقتضيات عصره.

وقد تغيا النعماني بكتابه أن يكشف (في لغة واضحة) للجمهور عن حقائق المسائل الاعتقادية، التي تكاثفت عليها سُجُف الغموض عمدًا في كلام متقدمي المتكلمين. وقد كان مقصود هؤلاء حفظ الدين من صولة البدع، لا أن يُثقلوا علىٰ إخوانهم في الدين بتفصيلات تقذف بهم في أتون الحيرة والضلال. ومما يعدل ما سَلَفَ أهميةً عند النعماني أنْ يقدم علم كلام (١) يحمي الدين من الشواغل الجديدة -الأخلاقية والسياسية- في الخطاب الكلامي، التي أبرزها التأثير الأوربي، و(٢) يقدم الأدلة النقلية في المسائل الاعتقادية حيث أخفقت في [نصرتها] الأدلة العقلية السابقة. كما أراد (٣) أن يقدم علم كلام مشبعًا بمسائل مستقلة تمامًا عما أسماه العلم الأوربي؛ وذلك أن موضوع علم الكلام لا يمكن إثباته بالمنهج التجريبي، بينما لا يصلح للعلم الأوربي سوىٰ هذا المنهج. ومما يجدر ذكره ختامًا أن هذا الكتاب -الذي يقتضي دراسة متأنية- قد عرض لمسائل من نحو الانقسام بين العقلانية والدين، والأدلة علىٰ وجود الله وخلق العالم، والنبوة والمعجزات، وذات الله وصفاته، وختامًا: الأخلاق والسياسة (النعماني، الكلام؛ هاي وود Haywood ١٩٩٧).

(د) النزاعات الكلامية وظهور الطوائف المؤسسية

إننا نتغيا -في هذا المبحث- أن نلفت النظر في عُجالة إلىٰ خلافين كلاميين في الهند، في القرن الثالث عشر/التاسع عشر، كان لهما أثر كبير في نشأة الهويات المذهبية، ولا يزال دورهما عظيمًا في تعبير الفرق الإسلامية ثمة عن نفسها، فهما يتطلبان دراسة تاريخية كاملة.

ففي سنة ١٢٣٠/١٨٢٠، أصدر المتكلم العقلاني الشهير، فضل الحق الخيرآبادي، فتوىٰ يكفِّر فيها في العموم كلَّ من لم يعتقد أن صدور الكذب عن الله مستحيل في نفسه، ولا سيما شاه إسماعيل، حفيد شاه ولي الله. وكانت هذه الفتوىٰ ثمرة سلسلة من المناقشات المتبادلة بين شاه إسماعيل ومؤيديه من جهة، والمتكلمين ذوي النزعة العقلية من جهة أخرىٰ، حتىٰ بلغت الغاية في حدتها برسالة «**تقوية الإيمان**» لشاه إسماعيل. وفي هذه الرسالة -المستوحاة من جهات شتىٰ- من البرنامج الإصلاحي لمحمد بن عبد الوهاب (ت. ١٢٠٦/١٧٩٢)، ذهب المؤلف إلىٰ أن طلاقة القدرة الإلهية تبلغ حدًّا بحيث لو أراد الله لأوجد محمدًا آخر يعدل النبي المذكور في التاريخ ﷺ في مكانته. وقد سببت هذه العبارة -التي لعلها مجرد مبالغة في التعبير عن طلاقة القدرة الإلهية- مأزقًا للمتكلمين العقلانيين؛ فهي تمثل معارضة -من خلال قياس معقد مركب ورد في بعض الرسائل- بين الوعد القرآني بختمية محمد ﷺ وقِدم الإرادة الإلهية (eternity of divine Will). ولما كان شاه إسماعيل يعتقد قدم هذه الإرادة، فإنه لا يرىٰ الكذب في نفسه محالًا علىٰ الله، ولا يرىٰ إحالةً كذلك في أن يخلق الله محمدًا آخر.

وفي الحق أن تفاصيل هذا النزاع -الذي امتد في خلال القرن التاسع عشر (والذي أمسىٰ علَمًا علىٰ الهوية المذهبية في جنوب آسيا)- جاذبة، وقد وجهتها دوافعُ سياسية واجتماعية وأكاديمية، وكان أثرها في المجتمع رهينًا بنظم الحماية المتغيرة وباستخدام الطباعة، كما أنها استحيت الأدلة الكلامية الكلاسيكية وما بعد الكلاسيكية، وعرضت بعض الموضوعات الفنية في مجال المنطق، كمفارقة

الكاذب [أو مفارقة كريت] (Liar Paradox)[١]، وأعادت التوجيه والتفسير لبعض الآراء الأخلاقية المقرَّة في المذهب الأشعري (مع أمور أخرىٰ). وقد أسهم طرفا هذا النزاع -طيلة القرن التاسع عشر- في بلورة الحركتين الديوبندية والبريلوية في جنوب آسيا. فأما الحركة الأولىٰ، فتشبعت بكثير من جوانب الجدل لدىٰ شاه إسماعيل وكذلك بتراثه (ويشمل ذلك العناصر المختلفة في المذهب الكلامي لجده، شاه ولي الله). وأما الأخرىٰ، فأُشربت -مع انعطافها نحو الفكر والممارسة الصوفية- أجزاء من الموروث العقلي الذي يمثله الخيرآباديون. والحق أن هذه الأطروحة بحاجة إلىٰ تمحيص وئيد، كما أن تفاصيل النزاع السالف، وكذلك بعض النقاط المماثلة المتعلقة بالخلاف المذهبي حول رسالة شاه إسماعيل تتطلب [مزيد] عناية حتىٰ يتيسر فهم تاريخ علم الكلام ومساره في الهند، في القرن الثالث عشر/التاسع عشر (الخيرآبادي، امتناع؛ أحمد، صَمصَام).

(١) هي مفارقة وضعها بعض الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا يعيشون في جزيرة كريت، وحاصلها أن فيلسوفًا من هذه الجزيرة لو قال: كل ما يقوله فلاسفة جزيرة كريت كذب، فهل كلامه صدق أم كذب؟ فإن كان صدقًا، فهو كذب أيضًا؛ لأنه من جملة الفلاسفة الذين وصف جميع كلامهم بالكذب، وإن كان كذبًا، فهو صدق؛ لأنه منهم وقد قال كلامًا مكذوبًا، فرجعنا إلىٰ الأمر الأول، وهكذا. (المترجم)

المـراجع

الأفندي الأصبهاني (al-Afandi al-Isbahani)، ميرزا عبد الله (رياض). **رياض العلماء**. ٨ مج. قم: دون بيانات، ١٤٠١/١٩٨١.

آغا بزرج الطهراني (Agha Buzurg al-Tihrani) (١٩٨٣-٦). **الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١-٢٥**. بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٣-٦.

Ahmad, A. (1969). *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ahmed, A. Q. (2013a). 'Logic in the Khayrabadi school of India. A preliminary exploration'. In M. Cook et al. (eds.), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought. Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*. New York: Palgrave.

Ahmed, A. Q. (2013b). 'Post-classical philosophical commentaries/glosses. Innovation in the margins'. Oriens 3/41-4: 317-48.

Ahmed, A. Q. (2016a). 'Dars-i Nizami'. *Encyclopaedia of Islam*, THREE.

Ahmed, A. Q. (2016b). 'Fadl-i Imam Khayrabadi'. *Encyclopaedia of Islam*, THREE.

Ahmed, A. Q. (2016c). 'Bahr al-Ulum, Abd al-Ali'. *Encyclopaedia of Islam, THREE.*

Ahmad, Barakat (n.d.). *al-Simsam al-qadib li-ras al-muftari ala Llah al-kadhib.* Lithograph edition. Karachi: Barakat Academy.

Ansari, A. S. Bazmee (1991). 'al-Dihlawi, Shah Wali Allah', *Encyclopedia of Islam.* New edn. ii. 254-5.

Astarabadi, Yusuf Ali and Nur Allah Shushtari *(Asila). Asila-yi Yusufiyya: Jidal andishagi-i tafakkur-i shia-yi Usuli ba akhbari Mukatibat-i Mir Yusuf Ali Astarabadi va Shahid Qadi Nur al-Allah Shushtari.* Ed. Rasul Jafariyan. Tehran: Kitabkhana, Muzih va Markaz- i Asnad-i Majlis-i Shura-yi Islami, 2009/1388.

Barzigar Kashtli, H. (2001). 'Nizam al-Din Shah Sindi'. In *Danishnama-yi adab-i Farsi [4] Adab-i Farsi dar shibha qarrah (Hind, Pakistan, Bangladish).* Ed. H. Anushah. Tehran 1380, iii. 2561-3.

(Bilgrami) بيلجرامي، غلام علي آزاد (سبحة). **سبحة المرجان في آثار هندستان.** تحقيق محمد فضل الرحمن الندوي السيواني. ٢مج. عليگرة: جامعة عليگرة الإسلامية، ١٩٧٦-٨٠.

Cole, J. R. I. (1988). *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Dhabit, Haydar Rida (1998). 'Adyan u makatib: tashayyu dar shibha qarra-yi hind'. *Andisha-yi hawza* 12 (Spring 1377): 82-102.

Dihdar Shirazi, Muhammad b. Mahmud *(Rasail). Rasail-i Dihdar.* Ed. Muhammad Husayn Akbari Sawi. Tehran: Mirath-i maktub, 1996/1375.

Dirayati, Mustafa (2010). *Fihrist-i dastnivishtha-yi Iran (dina).* 12 vols. Tehran: Kitabkhana, Muzih va Markaz-i Asnad-i Majlis-i Shura-yi Islami, 1389.

Ghazi, M. A. (2002). *Islamic Renaissance in South Asia, 1707-1867.* Islamabad: Islamic Research Institute.

Gilani, Sayyid Manazir Ahsan (n.d.). *Pak o Hind mein musulmanun ka nizam-i talim o tarbi- yat.* Lahore: Maktaba-yi Rahimiyya.

Gleave, R. (2007). *Scripturalist Islam, The History and Doctrines of the Akhbari Shii School.* Leiden: Brill.

الحسني/اللكنوي، عبد الحي بن فخر الدين (al-Hasani/Lakhnawi) (١٩٣١-١٩٧٠). **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**. حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.

الحسني/اللكنوي، عبد الحي بن فخر الدين (al-Hasani/Lakhnawi) (١٩٩٢). **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**. ملتان: دون بيانات.

Hashimi, Muhammad Tufayl (2008). 'Qadi Thana Allah Panipati'. In M. K. Masud, *Aththariwin sadi isawin mein barr-i saghir mein islami fikhr ki rahnuma*. Islamabad: International Islamic University, 301-22.

Haywood, J. A. (1997). 'Shibli Numani'. *Encyclopedia of Islam*. New edn. ix. 433-4.

Inayatullah, S. (1986). *'Abd al-Aziz Dihlawi'. Encyclopedia of Islam*. New edn. i. 59.

Iskandar Bey Munshi *(Tarikh). Tarikh-i Alam-ara-yi Abbasi*. 2 vols. Ed. Iraj Afshar. Tehran: n.p., 1955/1334.

Ivanow, W. (1938). 'A Forgotten Branch of the Ismailis'. *Journal of the Royal Asiatic Society* 1: 57-79.

Jones, J. (2012). *Shia Islam in Colonial India: Religion, Community and Sectarianism*. New York: Cambridge University Press.

Khan, Abd al-Salam (1996). *Barr-i saghir ki ulama-yi ma'qulat awr un ki tasnifat*. Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library.

Khayrabadi, Fadl-i Haqq *(Imtina). Imtina al-nazir* (امتناع النظر) (retrieved from http://www.alahazratnet-work.org [May 2010]).

Khayrabadi, Fadl-i Imam *(Tarajim). Tarajim al-fudala* (تراجم الفضلاء): *Being a Chapter of the Amad Namah*. Ed. Intizamallah Shihabi and A. S. B. Ansari. Karachi: Pakistan Historical Society, 1956.

Muhammad b. Ahmad (الخوجگي الشيرازي)، Khwajagi Shirazi (النظامية في مذهب) *(Nizamiyya). Al-Nizamiyya fi madhhab al-Imamiyya*

Matn-i kalami-i farsi-yi qarn-i dahum H.Q. Tehran: Daftar-i nashr-i .(الإماميـة
Mirath-i maktub، ١٣٧٦/١٩٩٧.

(مير)، Mir

Muhammad Taqi (1989). *Buzurgan-i nami-i Pars.* Shiraz: Markaz-i Nashr-i Danishgah-i Shiraz, 1368.

Nawshahi A. (ed.) (1997). 'Muslih al-Din Muhammad Lari, Mirat al-adwar wa mirqat al-akhbar (مرآة الأدوار ومرقاة الأخبار). Fasl-i dar sharh-i hal-i buzurgan Khurasan u Mawara al-nahr u Fars]athar-e Muslih al-Din al-Lari['. Maarif 13 iii (Isfand 1375): 91-113.

Numani Sh. (1979). *Ilm al-kalam awr al-Kalam.* Karachi: Nafis Akadimi.

Poonawala, I. (1977). *Biobibliography of Ismaili literature.* Malibu: Undena.

Poonawala, I. (1997). 'Shah Tahir'. *Encyclopaedia of Islam.* New edn. ix. 200-1.

Qasemi, Sharif Husain (1999). 'Fath Allah Shirazi'. *Encyclopaedia Iranica.* ix. 421 [online version updated in 2012: http://www.iranicaonline.org/articles/fath-allah-sirazi].

(Qutb al-Din al-Razi, Sadr al-Din al-Shirazi, and al-Husayni al-Harawi)

قطب الدين الرازي، صدر الدين الشيرازي، الحسيني الهروي (١٩٩٦). **رسالتان في التصور والتصديق ويليهما شرح الرسالة المأمولة في التصور والتصديق.** تحقيق مهدي شريعتي. قم: موسسه اسماعيلي، ١٤١٦.

Rahi, A. (1978). *Tadhkira-yi musannifin-i dars-i Nizami.* Lahore: Maktaba-yi Rahmaniyya.

Rizvi, S. A. A. (1975). *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign with Special Reference to Abu'l Fazl (1556-1605).* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Limited.

Rizvi, S. A. A. (1986). *A Socio-Intellectual History of Isna 'Ashari Shi'is in India (sic).* 2 vols. Canberra: Ma'rifat Publishing House (sic).

Rizvi, S. H. (2011). 'Mir Damad in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation'. *Journal of the American Oriental Society* 131: 9-25.

Robinson, F. (1997). 'Ottomans-Safavids-Muhghals: Shared Knowledge and Connective Systems'. *Journal of Islamic Studies* 8: 151-84.

Sadrai Khuyi, A. (2003). *Kitabshinasi-yi Tajrid al-itiqad*. Qum: Kitabkhana-yi buzurg-i Hadrat Ayat Allah al-uzma Marashi Najafi, 1424/1382.

(Subhani) السبحاني، جعفر وآخرون (٢٠٠٤). معجم طبقات المتكلمين. ٥ مج. قم: مؤسسة الإمام الصادق. ١٣٨٣.

Thubut, A. (1994). 'Hawza-yi farangi mahal wa kitab Sharh al-Hidaya'. *Kayhan-i andisha* 58 (Bahman-Isfand 1373): 114-20.

Wali Allah, Shah *(Conclusive Argument). The Conclusive Argument from God: Shah Wali Allah of Delhi's* Hujjat Allah al-Baligha. Trans. M. K. Hermansen. Leiden: Brill, 1996.

Ziauddin, M. (2005). *Role of Persian at the Mughal Court: A Historical Study. During 1526 A. D. to 1707 A. D.* Doctoral dissertation, University of Balochistan, Quetta, Pakistan.

الفصل الخامس والثلاثون
المذهب الكلامي الحنبلي

جون هوفر

يعاني الدرس الحديث للمذهب الحنبلي في الكلام من مشكلة النظر إلىٰ الحنبلية بأعين خصومهم الأشاعرة. فإجناس جولدتسير (ت. ١٩٢١) ودوكن بلاك ماكدونالد (D. B. Macdonald) (ت. ١٩٤٣) يذكران «رجعية» (reactionary) الحنابلة، ويأسفان للضرر الذي ألحقه هؤلاء بقضية الأرثوذكسية [المحافظة] الأشعرية التوافقية (conciliatory Asharite orthodoxy). غير أن أعمال أُنْري [هنري] لاؤوست (ت. ١٩٨٣) وجورج مقدسي (G. Makdisi) (ت. ٢٠٠٢) قد صرفت تيار البحث العلمي إلىٰ درسٍ أقربَ للكتب [النصوص] الحنبلية وفقًا لمصطلحاتها، وإلىٰ فهم أعمق للمذهب الحنبلي في سياقه التاريخي. وقد ذهب مقدسي خاصة إلىٰ أن أثر هذا المذهب في تطور علم الكلام متفاوت (disproportionate)؛ لأنه كان المذهب الفقهي السني الوحيد الذي تمسك -في ثبات- بالصبغة الكلامية الأثرية[1]. وفي رأي مقدسي أيضًا أن الحنابة كانوا يمثلون ذروة سنام حركة أثرية أوسع في العالم الإسلامي في القرون الوسطىٰ تقوم في مواجهة عقلانية الكلام المعتزلي والأشعري (مقدسي ١٩٦٢-٣؛ ١٩٨١). علىٰ أن هناك جوانب من هذه السردية التي يقدمها مقدسي تقتضي التغيير؛ وذلك

(١) استعملنا مصطلح «أثر» ومشتقاته تعبيرًا عن مذهب أصحاب الحديث، وإنما حدانا علىٰ ذلك سهولة الاشتقاق منه في السياقات المختلفة، مع أن أصحاب الحديث يسمون أيضًا بأهل الأثر. (المترجم)

أن بعض أئمة الحنابلة في القرنين الخامس/الحادي عشر والسادس/الثاني عشر كان أكثر جنوحًا إلىٰ الاتجاه العقلي من المتقدمين، وإن كان المنحىٰ الأساسي لبرهانه لم يزل علىٰ حاله. ومن الممكن أن نضيف أيضًا أن تأثير المذهب الكلامي الحنبلي كان متفاوتًا علىٰ علم الكلام في العصر الحديث، فقد استأثرت الحركة الوهابية في المملكة العربية السعودية والسلفيةُ المعاصرة بالمذهب الكلامي لابن تيمية (القرن الثامن/الرابع عشر)، وقامت بنشره خارج حدود المذهب الفقهي الحنبلي الحديث. ويبتدئ هذا الفصل بالكلام عن نشأة المذهب وتطوره المبكر بغية توضيح دعوىٰ مقدسي، ثم يستمر في الحديث عن الشخصيات الحنبلية الرئيسة، بدءًا من أحمد بن حنبل في القرن الثالث/التاسع إلىٰ ابن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر/الثامن عشر، مع إيلاء اهتمام كبير إلىٰ المذهب الكلامي المتفرد لابن تيمية.

(١)
نشأة المذهب الحنبلي

لقد نشأ مذهب الحنابلة الفقهي في العاصمة العباسية، بغداد، في نهاية القرن التاسع ومطالع القرن العاشر الميلاديين، فكان الوريث الأكثر تزمتًا للحركة الأثرية (traditionalist movement) التي كانت قد ظهرت قبل نحو قرنين من الزمان. وللأثريين عناية بجمع الحديث ودراسته، وهم يتغيون ألا تؤخذ أحكام الإسلام العقدية والعملية إلا من القرآن ومن الأحاديث المروية عن النبي ﷺ، ومن آثار الصحابة والتابعين. وليس الأمر كذلك عند من غلب عليهم العمل بالرأي، فهؤلاء وإن اعتمدوا نوعَ اعتماد علىٰ القرآن والحديث، فإنهم يعزون مرجعية دينية أيضًا إلىٰ الممارسات الإسلامية القائمة [العرف]، وإلىٰ الأفكار العامة الواردة في سيرة صالحي السلف، وإلىٰ الآراء المعتبرة لدىٰ المبرزين من علماء الخلف. وقد بدأ الصراع بين الأثريين [أو أصحاب الحديث] وأصحاب الرأي في أواخر القرن الثاني/الثامن، واشتدت حملة الأولين حتىٰ دعت الآخَرين

إلىٰ تعديل فقههم نحو الاتجاه الأثري، وإلىٰ تأسيسه علىٰ المروي عن الأئمة مؤسسي المذاهب، وعلىٰ المرويات النبوية إلىٰ حد كبير، فظهر المذهب الحنفي في القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر بإسناد المرجعية في الأحكام الفقهية إلىٰ أبي حنيفة (ت. ١٥٠/٧٦٧)، ثم ردَّ هذه الأحكام بعد ذلك إلىٰ السنة النبوية. وقد ذهب الشافعي (ت. ٢٠٤/ ٨٢٠) إلىٰ أن الفقه لا بدَّ أن ينبني علىٰ الحديث المروي عن النبي ﷺ، دون أقوال الصحابة والتابعين، وقد عمل علىٰ تفسير القرآن والحديث لكي يكون هذا الفقه مرتبطًا بالأحكام [حرفيًا: الممارسة] التشريعية المتلقاة. ومن الممكن أن نصف صنيع الشافعي بأنه «شبه عقلاني» (semi-rationalist)؛ لأنه أفسح للقياس مجالًا أوسع مما عند الأثريين الأقحاح، كما قدَّم -خلافًا لأحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٥)- القياس المستند إلىٰ الحديث النبوي علىٰ رأي الصحابي والتابعي (ميلشير Melchert ١٩٩٧؛ حلاق Hallaq ٢٠٠٩: ٣٦-٧١).

ويعد أحمد أبرز أثريٍّ في القرن الثالث/التاسع، وإليه نسبة المذهب الحنبلي. ومن أصوله تقديم أقوال الصحابة والتابعين علىٰ القياس، وقد منع تلامذته من تدوين أقواله؛ لاعتقاده أن الإسلام -عقيدةً وشريعةً- إنما يؤخذ من الوحي، لا من أقوال الرجال. علىٰ أن هذه المنهجية الصارمة لم يكن من الممكن أن تدوم طويلًا، ففي تحول عن الأثرية المحضة قام أبو بكر الخلال (ت. ٣١١/٩٢٣) بجمع آراء أحمد [وترتيبها] في [**«الجامع لعلوم الإمام أحمد»**] لينشئ بذلك الأساس النصي للمذهب الحنبلي، ثم جاء أبو القاسم الخِرقي (ت. ٣٣٤/٩٤٥-٦)، فصنف أول متن [مختصر] في المذهب، ثم تلاه ابن حامد (ت. ٤٠٣/١٠١٣) فعمل علىٰ التوفيق بين الآراء المتعارضة في هذه الكتب (ميلشير ١٩٩٧؛ السرحان al-Sarhan ٢٠٠١: ٩٦-١٠٧). وفي علم أصول الفقه تأثر أبو يعلىٰ (ت. ٤٥٨/١٠٦٥) خطىٰ الشافعي في توثيق الأسباب بين الفقه وبين القرآن والسنة في إحكام واتساق غير مسبوقين، وأدىٰ تأكيده علىٰ أن الأحكام الفقهية مأخوذة من ظواهر النصوص [الوحي] إلىٰ إغفال الإجراء التاريخي والتفسيري الذي وُجد الفقه من خلاله، وكان الهدف من ذلك التسوية بين الوحي والأحكام الاعتقادية والعملية المقررة بوصفها [تسوية] واضحة بطبيعتها (ڤيشانوف

Vishanoff ٢٠١١). ويعني الانتساب إلىٰ المذهب عند معظم الحنابلة اتباع آراء أحمد بن حنبل في إخلاص، كما يتبع الشافعية أقوال الشافعي، والحنفية أقوال أبي حنيفة. علىٰ أن الانتساب إلىٰ المذهب الحنبلي يمكن أن يتحقق أيضًا بالاجتهاد علىٰ وفق منهج أحمد الأثري، دون الحاجة إلىٰ متابعة آرائه، ومن هذا الوجه عُدَّ ابن تيمية حنبليًا، فهو لم يكن يتردد -من حيث كونه مجتهدًا- في نقد آراء ابن حنبل، ولكنه كان يزعم مع ذلك الولاء للمذهب الحنبلي ولمنهج إمامه (المطرودي al-Matroudi ٢٠٠٦).

وقد التزمت المذاهب الفقهية السنية الكلاسيكية -قبل كل شيء- بالتوفر علىٰ دراسة مدوناتها الفقهية. ومع حلول القرن الخامس/الحادي عشر كانت الأرثوذوكسية السنية تتمثل أساسًا في التمذهب بمذهب من مذاهب الفقهاء. وكان علىٰ الطوائف الدينية الأخرىٰ، كالصوفية ومتكلمي المعتزلة، أن يجدوا لأنفسهم موضعًا في هذا البنيان [الفقهي]؛ طلبًا لحماية أنفسهم من بطش الأثريين، فلاذ المعتزلة بالمذهبين الحنفي والشافعي، غير أن الاعتزال نفسه اندثر -مع الزمن- بين السنَّة، ولم يبق إلا بين الشيعة. وقد بدا المذهب الشافعي «شبه عقلاني» في الفقه والاعتقاد جميعًا، في نهاية القرن الثالث/التاسع، قبل أن يحصر نفسه في الفقه فقط، في القرن الرابع/العاشر. ثم آل الأمر بأصحاب النزعة الكلامية «شبه العقلية» من الشافعية إلىٰ اعتناق المذهب الأشعري، بينما جنح الأثريون -في الاعتقاد- منهم إلىٰ الأخذ عن الحنابلة، وهذا ما يتجلىٰ في كتب التراجم، حين يوصف بعض العلماء بأنهم «**شافعية الفقه، حنبلية الأصول**». ويُعد الحنابلة -كما لاحظ مقدسي- الأثريين الأكثر ثباتًا في الفقه والعقيدة. ومما يجدر ذكره أن أصحاب الاتجاه الأثري من الشافعية والحنفية كانوا يعارضون الكلام أيضًا، ومع ذلك لم يصرحوا بنقدهم هذا حفاظًا علىٰ وحدة مذاهبهم [الفقهية]. وسوف نرىٰ أن بعض الحنابلة قد اعتمدوا -في مقالاتهم العقدية- علىٰ الكلام، ثم مِن بعده علىٰ فلسفة ابن سينا، وإن كان الحنابلة -في الجملة- أعلىٰ الناس صوتًا في الدعوة إلىٰ الاتجاه الأثري في الاعتقاد (ميلشير ١٩٩٧؛ مقدسي ١٩٩٢-٣؛ ١٩٨١).

(٢)
بواكير المذهب الكلامي الحنبلي

الحق أن بعض الكتب التي كان البحث العلمي يعوِّل عليها في الماضي في حكاية آراء أحمد بن حنبل الاعتقادية ليست من تأليفه يقينًا، فقد تبين حديثًا أن العقائد الست المنسوبة إليه في «**طبقات الحنابلة**» لابن أبي يعلىٰ (ت. ٥٢٦/ ١١٣٣) (انظر في تحديد مواضعها: لاؤوست ١٩٥٧؛ وقد تُرجمت ثلاث منها في: وات ١٩٩٤: ٢٩-٤٠) ترجع إلىٰ بعض أصحاب الاتجاه الأثري من أبناء القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر، لا إلىٰ أحمد نفسه. والظاهر أنها نسبت إليه بعد هذا التاريخ؛ توطيدًا -فيما يبدو- لمكانته بوصفه المرجعية الأولىٰ في المذهب الحنبلي. وثمة رسالة أخرىٰ، هي «**الرد علىٰ الجهمية والزنادقة**»، يمكن أن تكون له، لكن في صورتها الأولىٰ؛ لأن طبعتها الأخيرة (تُرجمت في: سيل Seale ١٩٦٤: ٩٦-١٢٥) قد تضمنت حجاجًا عقليًا مهمًّا ضد خصوم الاعتقاد الأثري، ومن المحتمل أن تكون قد كتبت في القرن الخامس/الحادي عشر؛ بغية ضم أحمد إلىٰ جماعة الحنابلة الذين يجنحون إلىٰ تسويغ الدليل العقلي في الكلام (السرحان ٢٠١١: ٢٩-٥٤).

فإذا تجاوزنا هذه المصادر، بقي القليل مما يمكن أن يُعرف عن معتقد أحمد. ومن ذلك أن بعض الأثريين قبله كانوا يشفقون من ذكر عليٍّ رابعًا للخلفاء الراشدين، بعد أبي بكر وعمر وعثمان. فلما جاء أحمد رجَّح أطروحة الخلفاء الأربعة، التي أضحت بعد ذلك حجر الأساس للأرثوذوكسية السنية الناشئة، وكان لها الفضل في تسوية طائفة من الصراعات في العهد الإسلامي الأول، وهي الصراعات التي لم تزل تشرذم المسلمين في القرون اللاحقة. ولكن هذه الأطروحة قد أقصت الشيعة قطعًا، الذين يزعمون أن عليًا كان أول الخلفاء، لا رابعهم (السرحان ٢٠١١: ١١١-٢١). ومن الجائز أيضًا أن أحمد لم يكن يجد حرجًا -كسائر الأثريين في عصره- في استعمال ألفاظ حسية عند الحديث

عن الله، ما دام لذلك مستند من القرآن أو السنة، فهو يؤكد -علىٰ سبيل المثال- أن حديث «**خلق الله آدم علىٰ صورته**» يعني أن آدم مخلوقٌ علىٰ صورة الله، وفي ذلك من المعنىٰ أن لله نفسه صورة أو شكلًا يشبه ما لآدم. وعند المتكلمين أن مثل هذا ينطوي علىٰ خطأ مستبشَع، وهو تشبيه (assimilating) الله بخلقه (ويقال له أيضًا في كثير من البحوث العلمية «التشبيه» (anthropomorphism)). وقد استند بعض الحنابلة فيما بعد، كالبربهاري (ت. ٣٢٩/٩٤١)، إلىٰ آية «**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**» (القرآن ٤٢: ١١)، في تجنب القول بالتشبيه، منكرًا أي تشابه بين صفات الله وصفات الخلق، ومثبتًا -مع ذلك- صفات الله التي ورد بها السمع. وتأبىٰ هذه المقاربة «التفويضية» (noninterventionist) (سوارتز Swartz ٢٠٠٢) أو «غير الإدراكية» (noncognitive) (شحادة ٢٠٠٦) الخوضَ في «كيفية» الصفات الإلهية -وهو المذهب المعروف بالبَلْكَفَة، أو بـ (لا كيف)- أو شرحَ معناها بأي وجه من الوجوه، بل لا بدَّ من «إمرار» النصوص علىٰ ما هي عليه. ومن الباحثين من ينسب أحمد بن حنبل إلىٰ مقاربة «التفويض» (non-interventionism) هذه (علىٰ سبيل المثال: أبراهموف ١٩٩٥: ٣٦٦-٧)، ولكن ليس علىٰ ذلك دليل يُعرف (وليامز Williams ٢٠٠٢؛ وانظر أيضًا: ميلشير ٢٠١١).

وقد كانت قضايا التشبيه وحكمِ [الاشتغال] بعلم الكلام من الأسباب الرئيسة للمحنة التي أشبَّ نارَها الخليفةُ العباسيُّ، المأمون، في سنة ٢١٨/٨٣٣، وقاومها -كما هو معلوم- أحمد بن حنبل. وكثيرًا ما يقال: إن المأمون ألزم القضاة والعلماء بالقول بخلق القرآن نصرةً منه لمذهب المعتزلة، مع أن المعتزلة لم ينفردوا بالإفادة من المحنة، بل لم يكونوا أكثر من أفاد منها، فقد قال بخلق القرآن أيضًا أتباعُ أبي حنيفة، ورووْا ذلك عن إمامهم، مما يعني أن المحنة كانت تهدف في الأساس إلىٰ نصرة الحنفية -فضلًا عن التيارات العقلانية وشبه العقلانية الأخرىٰ- ضد الاتجاه الأثري الذي كانت تتوطد أركانه يومًا بعد يوم. وقد واجه أحمد بن حنبل محنة المأمون مؤكدًا أن القرآن كلام الله فحسب؛ إذ ليس ثمة آية ولا حديث يصرح بأن القرآن مخلوق، ولم يكن أحمد ممن يقبل البرهان الكلامي الذي يؤيد هذه المقالة، فتعرض للسجن والجلد علىٰ يد المعتصم، خلَفِ

المأمون. ولما آل الأمر إلىٰ المتوكل أخمد نار المحنة شيئًا فشيئًا، بدءًا من سنة ٢٣٣/ ٨٤٧ إلىٰ سنة ٢٣٧/ ٨٥٢. وفي خطاب بعث به أحمد إليه، خطا ابن حنبل خطوة أخرىٰ تُجاوز ما جاءت به النصوص، فأكد أن القرآن «غير مخلوق»، وأن من اعتقد غير ذلك فهو كافر. والحق أن فشل المحنة كان مؤشرًا علىٰ إخفاق كبير لعلم الكلام، ولممارسة الخلافة للسلطة الدينية، فقد خرج أحمد منها بطلًا يتسنَّم ذروة الاتجاه الأثري (ميلشير ٢٠٠٦: ٨-١٨؛ هندز Hinds ١٩٦٠-٢٠٠٤: ٧/ ٢-٦؛ مادلونج Madelung ١٩٧٤؛ باتون Patton ١٨٩٧).

ومما يجدر ذكره أنه [أحمد] عُرف بعزوفه الكامل عن المشاركة في الشؤون السياسية، فعاش حياة هادئة، وكانت صلاته بالسلطة الحاكمة -في إبان المحنة وبعدها- قليلة جدًّا. غير أن الحنابلة بعده كانوا أوفر نشاطًا، فمثَّل وُعَّاظهم وعامتهم في بغداد -بدءًا من القرن الرابع/العاشر فما بعده- قوة اجتماعية ضاربة. ومن أشهر الشخصيات في النصف الأول من القرن الرابع/العاشر: [أبو محمد، الحسن بن علي بن خلف] البربهاري، ذلك الواعظ الحماسي، صاحب الكتاب الجامع في العقيدة، الموسوم بـ **«شرح السنة»** (ابن أبي يعلىٰ ١٩٥٢: ٢/ ١٨-٤٥). وقد كان مع الحنابلة الذين هاجموا فقهاء الشافعية، وعُرف بشدته علىٰ أهل البدع والمعاصي، وكان يستتر كثيرًا هربًا من السلطان. ولعله أسهم في الاضطرابات التي بدأت في سنة ٣١٧/ ٩٢٩ بسبب [الاختلاف] في تفسير خطاب الله [تعالىٰ] للنبي ﷺ في قوله: **«عسىٰ أن يبعثك ربك مقامًا محمودًا»** (القرآن ١٧: ٧٩)، فقد ذهب إلىٰ أن المعنىٰ أن الله سيُقعد محمدًا ﷺ معه علىٰ العرش، بينما ذهب أشباه العقلانيين -ومنهم أتباع مفسر القرآن الشهير، الطبري (ت. ٣١٠/ ٩٢٣)- إلىٰ تأويلها [تفسيرها مجازيًّا]، وأنها تتعلق بشفاعة محمد ﷺ في أصحاب الكبائر (ميلشير ٢٠١٢). ولما استولىٰ بنو بويه علىٰ بغداد في سنة ٣٣٤/ ٩٤٥، تحولت العداوة الحنبلية إلىٰ الشيعة أيضًا، فاشترك الحنابلة غير مرة في الهجوم علىٰ هؤلاء، وعلىٰ المتكلمين، فضلًا عن آخرين، في القرن السابع/الثالث عشر[1]. ويعزو م. كوك (M. Cook) هذه القوة الاجتماعية الحنبلية إلىٰ كثرة عددهم، وإلىٰ

---

(١) كذا في الأصل الأجنبي، وربما كان سهوًا من الكاتب؛ لأن ما سبق وما لحق من حديثه يتعلق بالقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. (المترجم)

ضعف الدولة. وعلاوةً علىٰ ذلك، وجد الحنابلة والخلفاء العباسيون -مع صعود البويهيين، ثم غزو السلاجقة مِن بَعدهم لبغداد في سنة ٤٤٧/١٠٥٥- سببًا مشتركًا في تقويض [سلطان] هؤلاء الحكام الأجانب (سباري Sabari ١٩٨١: ١٠١-٢٠؛ كوك Cook ٢٠٠٠: ١١٥-٢٨).

ويُعد ابن بطة (ت. ٣٨٧/٩٩٧) -بعد البربهاري- من أهم متكلمي الحنابلة في القرن الرابع/العاشر. له كتاب «**الإبانة الكبرىٰ**»، وهو مجموع كبير من الأحاديث [والآثار] المتعلقة بالإيمان، والقرآن، والقدر، وغير ذلك من المسائل العقدية. وله أيضًا «الإبانة الصغرىٰ»، وهو نص عقدي مختصر، مؤيد بالأحاديث [والآثار] كذلك (حُقق وتُرجم في: لاؤوست ١٩٥٨). وسوف يمكِّننا الاستعراض الموجز لهذه الرسالة من إجمال القضايا المهمة في عقيدة متقدمي الحنابلة.

وقد بدأ ابن بطة كتابه «**الإبانة الصغرىٰ**» بموعظة مطولة في لزوم الجماعة والسنة، وتجنب الفرقة والبدعة. ثم ذكر الإيمان وأنه التصديق بما قاله الله، وأمر به، ونهىٰ عنه، مع العمل بذلك. وهو يزيد وينقص بالعمل، خلافًا للمرجئة الذين يقصرونه علىٰ ما وقر في الجَنان فحسب. والاستثناء في الإيمان -وهو قول العبد: أنا مؤمن إن شاء الله- لا يعني الشك؛ ولكن لتعلقه بالمستقبل [معناه: إن قبل الله إيماني، وأماتني عليه]. والقرآن كلام الله، وهو غير مخلوق في أي موضع كان، ولو كان مرسومًا في ألواح الصبيان، ومن زعم أن حرفًا واحدًا منه مخلوق فهو كافر، حلال الدم. ويجب الإيمان بما جاء به السمع من صفات الله، وأنه حيٌّ، ناطق، سميع، بصير، حكيم، عليم، إلىٰ غير ذلك من الصفات. وهو يُميت ويُحيي، ويتكلم ويضحك. وسوف يراه المؤمنون يوم القيامة. ولم يذكر ابن بطة البَلْكَفَة في هذا الموطن، ولكنه أوردها عند الحديث عن الإيمان بنزول الله إلىٰ السماء الدنيا كلَّ ليلة، فلا يقال لهذا: كيف؟ ولِمَ؟ وقد أكد الإيمان بالقدر خيره وشره، وأن كل ما يقع إنما يقع في الوقت الذي أراده الله، علىٰ ما سبق في علم الله، خلافًا للقدرية والمعتزلة الذين نسبوا إلىٰ العباد خلق ما يصدر عنهم من أفعال. ومما ذكره ابن بطة كذلك الإيمان ببعض المسائل الأخروية، كعذاب القبر، والموازين في القيامة، والشفاعة للمؤمنين، إلىٰ غير ذلك. وفي القسم الأخير من الرسالة حديث عن فضائل الأنبياء ﷺ، وعن

فضائل الصحابة -ولا سيما أبا بكر وعمر وعثمان وعليًا، على هذا الترتيب خلافًا للشيعة- وكذلك عن بعض المسائل العملية. وفي الجملة، ليس في كتاب «**الإبانة الصغرىٰ**» شروح ولا براهين عقلية إلا نادرًا، وإنما هو طائفة من المعتقدات المؤيَّدة بآيات قرآنية وأحاديث نبوية.

(٣)
المذهب الكلامي الحنبلي
من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر

لم يزل البحث في المذهب الكلامي الحنبلي من القرن الخامس/الحادي عشر إلىٰ القرن السابع/الثالث عشر غير مكتمل، وإن بات واضحًا -في غير شك- أن هذه الحقبة شهدت منطلقًا جديدًا؛ إذ إن نفرًا من أئمة الحنابلة قد تبنوا بعض الآراء والاستدلالات الكلامية. أجل، لقد دعا أبو الحسين ابن المنادي (ت. ٩٤٧/٣٣٥) (من متقدمي الحنابلة) إلىٰ تأويل الصفات الإلهية، وربما كان كتاب «**شرح أصول الدين**» المفقود لابن حامد مصوغًا علىٰ نمط الكتب الكلامية (سوارتز ٢٠٠٢: ٦١، ٩٤)، ولكن أول كتاب باقٍ في الكلام الحنبلي هو «**المعتمد في أصول الدين**» لأبي يعلىٰ ابن الفراء (ت. ١٠٦٦/٤٥٨)، تلميذ ابن حامد، وأبرز أئمة الحنابلة في زمانه، وهو مختصر كتابٍ أكبرَ مفقودٍ يحمل العنوان نفسه. وقد ابتدأ -كعادة الكتب الكلامية- بأصول العلم، ثم بيَّن أن أول الواجبات النظرُ المؤدي إلىٰ معرفة الله، ثم ذكر أسس الذَّرية الكلامية، وبرهن علىٰ وجود الله انطلاقًا من حدث العالم، ثم بحث في الصفات الإلهية، وفي خلق الله للعالم ولأفعال العباد، وفي النبوة، وفي مسائل الآخرة، والإيمان، والإمامة، وفي غير ذلك. وقد جنح أبو يعلىٰ إلىٰ رأي الأشاعرة في بعض المسائل، كقوله بأن طريق وجوب النظر [والاستدلال] السمعُ، دون قضية العقل كما يقول المعتزلة، وقوله بالكسب؛ إثباتًا لمسؤولية العباد عما يأتون من أفعال خلقها الله فيهم (جيماريه Gimaret ١٩٧٧: ١٦١-٥). ولأبي يعلىٰ كتابان

كلاميان آخران باقيان: «**إبطال التأويلات لأخبار الصفات**»، وهو كتاب مطول في تفسير الصفات الخبرية، و«**كتاب الإيمان**»، الذي يعرف أيضًا بـ «**مسائل الإيمان**»، وهو بحث مفصَّل في الإيمان، وفي أحكام المؤمنين والعصاة.

وقد كانت مقاربته في الصفات الخبرية تنحو منحىٰ وسطًا بين العقلانية الكلامية والأثرية الحنبلية، فوافق المتكلمين -في «**المعتمد**»- في نفي الجسمية عن الله، وفي أن نسبة الصفات الحسية إليه، كالعينين واليدين والوجه والضحك، لا تعني أن له جوارح، ولكنه أنكر -مع ذلك- تأويل هذه الصفات، وذهب إلىٰ أنها محض صفات لله، بعضها ذاتي وبعضها زائد علىٰ الذات (أبو يعلىٰ ١٩٧٤: ٥١-٦٠). وكذلك ذمَّ التأويل في كتابه «**إبطال التأويلات**»، فأكد -علىٰ سبيل المثال- أن الله يضحك حتىٰ تبدو أضراسه ولهواته، كما جاء في الحديث، وأن ذلك محمول علىٰ الظاهر، دون أن يعني أن الله يفتح فمه، أو أن له جوارح وأبعاضًا، كاللهوات والأضراس، وكذلك دون تأويلها بإظهار الفضل والنعمة، فالضحك صفة، غير معقولة المعنىٰ (هولتزمان Holtzman ٢٠١٠: ١٨٦-٧). وعلىٰ الرغم من محاولة أبي يعلىٰ تجنب التجسيم من جهة، والتأويل من جهة أخرىٰ، فقد تعرض هو وشيخه، ابن حامد، لهجوم حاد من قِبل الإمام الحنبلي، ابن الجوزي؛ لظاهريتهما الشديدة وجنوحهما إلىٰ التجسيم.

ومن أبرز تلامذة أبي يعلىٰ: ابنُ عقيل (ت. ٥١٣/١١١٩)، الذي جمع إلىٰ دراسة الفقه الحنبلي مطالعةَ كتب المعتزلة الكلامية. ولما مات من يقوم برعايته في سنة ٤٦٠/١٠٦٧-٨، عانىٰ من مكايد منافسه، الفقيه الحنبلي، الشريف أبي جعفر (ت. ٤٧٠/١٠٧٧)، وانتهىٰ الأمر إلىٰ أن أُجبر في سنة ١٠٧٢ علىٰ التوبة من نزعته الاعتزالية، وكذلك من حفاوته بالشهيد الصوفي، الحلاج (ت. ٣٠٩/٩٢٢). ويرد جورج مقدسي هذه التوبة إلىٰ ما تقدم به الخليفة العباسي، القادر (ت. ٤٢٢/١٠٣١)، من اتخاذ العقيدة الحنبلية الأثرية مذهبًا رسميًّا للخلافة، وأن ذلك كان يمثل ذروة تصاعد الاتجاه الأثري في بغداد: «[فهذه التوبة] تمثل انتصارًا للحركة الأثرية، التي تدعمها الخلافة، علىٰ المذهب المعتزلي ذي النزعة العقلية، الذي كان آنذاك إلىٰ أفول، وعلىٰ الأشعرية العقلانية

المتشددة، التي كانت إلىٰ صعود» بفضل دعم السلاجقة (مقدسي ١٩٩٧: ١٤؛ ومقدسي أيضًا ١٩٦٣). فمعركة الأثريين مع علم الكلام -كما يومئ مقدسي- لم تُحسم، فقد ظل الأشاعرة ينافسون الحنابلة لقرون متطاولة. ويعد كتاب «**الإرشاد في أصول الدين**» أهمَّ كتب ابن عقيل الكلامية، وهو مفقود. والظاهر أن ابن عقيل أضحىٰ -بعد التوبة- عقلانيًا معتدلًا داخل إطار عقدي حنبلي أثري، فدافع عن استعمال التأويل في غير إكثار (مقدسي ١٩٩٧).

والحق أن اهتمام ابن عقيل بالحلاج يبعث علىٰ النظر في علاقة الحنابلة بالصوفية، ولا سيما أنهم اشتهروا في الغالب بخصومتهم للتصوف، وإنما ترجع هذه الشهرة إلىٰ الجدل الحنبلي الذي أثاره لاحقًا ابن الجوزي وابن تيمية ضد الممارسات المبتدعة المرتبطة بالتصوف، وإن لم يكن ضد أصله من حيث هو طريق روحي مفضٍ إلىٰ الله. فالحنابلة والصوفية تجمعهما أصول مشتركة تضرب بجذورها في التيارت الأثرية ذات الصبغة الزُّهدية، كما أن متقدمي الصوفية كانوا -كسائر الأثريين- يدرسون الحديث، وينبذون الكلام. ولما نشأت المذاهب الفقهية منذ أواخر القرن الثالث/التاسع، فما بعده، انضم الصوفية بكثرة إلىٰ المذاهب شبه العقلية، كالمذهبين الشافعي والمالكي. ومع ذلك، ظلت علاقات الصوفية بالحنابلة الأثريين جيدة في العموم. وقد عَدَّ المحدِّث الصوفي، أبو نعيم الأصفهاني (ت. ٤٣٠/١٠٣٨) أحمدَ بن حنبل في جملة الأولياء من الطبقات المتقدمة، كما أن بعض كبار الصوفية كانوا حنابلة، منهم: ابن عطاء (ت. ٣٠٩/ ٩٢١-٢ أو ٣١١/٩٢٣-٤)، الذي قُتل لدفاعه عن الحلاج، وعبد الله الأنصاري (ت. ٤٨١/١٠٨٩)، وعبد القادر الجيلاني (ت. ٥٦١/١١٦٦)، شيخ الطريقة القادرية. ولهذين الأخيرين أهمية في المذهب الكلامي الحنبلي، فقد اعترك الأنصاري مع متكلمي الأشاعرة في خراسان، فصنف كتابه الكبير «**ذم الكلام**». أما عبد القادر، فقدم تقريرًا وافيًا محكم النسج في العقيدة الحنبلية الأثرية، في كتابه الصوفي [الروحي] الكبير «**الغُنية**» (ترجمة عبد القادر الجيلاني ١٩٩٥: ١/١٧١-٢٧٩) (كارامصطفىٰ Karamustafa ٢٠٠٧؛ مقدسي ١٩٧٩؛ ١٩٩٧).

ويعد ابن الزاغوني (ت. ٥٢٧/ ١١٣٢) -صاحبُ كتاب «**الإيضاح في أصول الدين**»- أكثرَ الأصوات الكلامية الحنبلية تطورًا بعد ابن عقيل. وكتابه المذكور كتاب كلامي تعليمي محكمُ النسج، يشبه في حجمه وبنيته كتاب «**المعتمد**» لأبي يعلىٰ، ويسلك مسلكه كذلك في درس صفات الله الخبرية. ومن ذلك أن ابن الزاغوني أنكر أن تكون لعين الله مُقلة؛ لأن عين الله ليست جسمًا حادثًا، وأنكر تأويلها كذلك -كما يصنع المتكلمون- بـ «الحفظ»، فعين الله عنده صفة تؤخذ علىٰ ظاهرها، بلا تشبيه ولا تكييف (ابن الزاغوني ٢٠٠٣: ٢٩١-٤)، وفي هذا ما يدل علىٰ أنه كان ينشد موقفًا وسطًا بين التجسيم والتأويل، غير أن ذلك لم يُرض تلميذه ابن الجوزي.

وقد كان ابن الجوزي (ت. ٥٩٧/ ١٢٠١) في زمانه أكبر أئمة الحنابلة ووعاظهم. عارض الأشاعرة والمعتزلة في أول أمره؛ لتحالفهم مع سلاطين السلاجقة، ولما ضعفت شوكة هؤلاء، ونهضت الخلافة العباسية من كبوتها، اتخذ موقفًا أقل حدةً تجاه الكلام، ثم انتهت به الحال إلىٰ أن اعتمد علىٰ الحجاج الكلامي في أتم كتاب عقدي له «**كتاب أخبار الصفات**»، [وصنفه] فيما بين سنتي ١١٨٠-١١٩٠م. وفي هذا الكتاب نقد لاذع للمشبهة والمجسمة في المذهب الحنبلي، ولعله كان من أسباب العقوبة التي نزلت بمؤلفه في واسط، في سنة ٥٩٠/ ١١٩٤ (سوارتز ٢٠٠٢: ٣٣-٤٥). ولابن الجوزي كتاب آخر دون السابق في الحجم، عنوانه «**دفع شبه التشبيه**» (ترجمة علي ٢٠٠٦)، ويعرف أيضًا بـ «**الباز الأشهب**».

وفي «**كتاب أخبار الصفات**» فوَّق ابن الجوزي سهام نقده لثلاثة من أبرز الحنابلة في القرنين السابقين: ابن حامد، وأبو يعلىٰ، وابن الزاغوني، الذين اتهمهم بالتزام الظاهر في تفسير الصفات الخبرية، وعدم المصير إلىٰ التفسير المجازي [التأويل]. وقد بيَّن -في نغمة عقلية قوية- أن العقل يمكن أن يستقل بمعرفة وجود الله، ووحدانيته، وصفاته الواجبة، وحدث العالم، والنبوة، ويمكنه كذلك العلمُ بأن الله ليس جسمًا؛ إذ لو كان جسمًا لجاز عليه ما يجوز علىٰ

الأجسام من الحركة والسكون المحدثَيْن[1]، فلا يمكن بحال أن تكون لله صفات حسية علىٰ المعنىٰ الذي يقتضيه الظاهر.

وقد قدَّم ابن الجوزي كذلك في كتابه السالف مقاربتين بشأن الصفات الخبرية: التفويض للعامة، والتأويل للعلماء. وفي رأيه أن المتكلمين أخطأوا حين أقحموا العامة في جدالهم، مما أنبت الشك في نفوسهم، وأسهم في نشر البدعة، بينما كان خطاب الله لهم [للعامة] في عبارات يفهمونها ويتقبلونها، فما جاء في النصوص من نسبة الجوارح إلىٰ الله، كاليدين والأعين، ينبغي «إمراره» كما هو، وينبغي كذلك ألا تُصنَّف أي تصنيف آخر، فلا يقال فيها -خلافًا لأبي يعلىٰ- صفات ذاتية ولا زائدة علىٰ الذات، ولا يُفسَّر ظاهر معناها. وليس كذلك الأمر متىٰ جرىٰ حديث هذه الصفات بين العلماء، إذ يتعين تأويلها بما يوافق ما يقتضيه العقل من أن الله ليس بجسم. وإذ قد تبين ذلك، فقد ظهر أن الغاية من «**كتاب أخبار الصفات**» إنما هي دراسة النصوص القرآنية والنبوية التي تضمنت نسبة صفات حسية إلىٰ الله. ولعل الذي حمل ابنَ الجوزي علىٰ القول بالنُّخبوية (أي اختصاص العلماء بالتأويل) رغبته في احترام الأوساط العلمية. والحق أنه أظهر في كتابه تحرجًا شديدًا تجاه التشبيه لدىٰ الحنابلة، وبدا أنه قَصَد فيه إلىٰ استنقاذ سمعة المذهب الحنبلي في أعين قطاع أكبر من علماء السنة. وقد زعم أن الإمام الكبير أحمد بن حنبل كان ممن يذهب مذهب التفويض "non-interventionism"، الذي نافح عنه هو مذهبًا للعامة، كما أنه أنكر ما مال إليه متأخرو الحنابلة، بوصفه نزوعًا منحرفًا إلىٰ التجسيم (سوارتز ٢٠٠٢: ٤٦-٦٤، ٧٧-١٣٨).

علىٰ أن جدل ابن الجوزي لم يسلم من نقد الحنابلة، فقد شن أبو الفضل العلثي (ت. ٦٣٤/١٢٣٦) عليه هجومًا شديدًا -لعله كان من أسباب نفي العالم الحنبلي الكبير إلىٰ واسط- فأنكر عليه منافحته عن نخبوية التأويل، ودعاه إلىٰ

---

(١) هذا نص عبارة ابن الجوزي في كتابه المذكور، وقد اختزلها الكاتب في لفظة واحدة: (temporality). (المترجم)

التوبة. ومع ذلك، ليس هناك دليل على أن ابن الجوزي عدل عن آرائه (سوارتز ٢٠٠٢: ٢٨٢-٩٧). وبعد ذلك، صنف الفقيه الحنبلي السوري ابن قدامة (ت. ٦٢٠/١٢٢٣) -فيما بعد سنة ٦٠٣/١٢٠٦- كتابه «**تحريم النظر في كتب أهل الكلام**»، فأفاض فيه في الحديث عن توبة ابن عقيل، غير أنه لم يذكر ابن الجوزي البتة، وإن كان غالب الظن أنه كان يستحضر شخصه ويستحضر آراءه -في نفسه- في إبان تصنيف كتابه (سوارتز ٢٠٠٢: ٤٢، ٦٢).

ويُعد كتاب «**تحريم النظر في كتب أهل الكلام**» ردًّا مطولًا على [مذهب] التأويل، وفيه إسهاب في شرح المذهب الحنبلي الأثري في الصفات الإلهية. ويرى ابن قدامة -متدثرًا بالمرجعية التي يحظى بها أحمد بن حنبل- أن الأوصاف الحسية المنسوبة إلى الله في القرآن والحديث يجب قبولها واعتقاد صحتها، ولا مزيد على ذلك، فصفة الله كما وصف نفسه، والنصوص تُمرر كما هي، بلا بحث عن الكيف ولا عن المعنى. ومن رأيه أيضًا أنه مهما كانت طبيعة هذه الصفات، فلن تنبني على ذلك فائدة عملية، فالإيمان بها مع الجهل بماهيتها هو الصراط المستقيم. ومن أراد أن يبحث فليكن همه الفقه، لا صفات الله (مقدسي ١٩٦٢).

وبعد ابن الجوزي ضعفت شوكة الحنابلة في بغداد، وردهم تدميرُ المغول للمدينة -في سنة ١٢٥٨- إلى انتكاسة أخرى، حتى ارتحلت راية الفكر الحنبلي إلى دمشق على يد ابن قدامة، الذي يعد من أبرز رجالات هذا الفكر، غير أن غلبة الشافعية على هذه المدينة، حالت بين الحنابلة وبين أن يصيبوا مثل ما كان لهم من قوة اجتماعية وسياسية في بغداد. ومع ذلك، ازدهر هؤلاء الحنابلة الدمشقيون، حتى خرج من بينهم ابن تيمية، الذي يعد أكبر متكلم مبدع في التراث الحنبلي، كما يعد أيضًا من أعظم العقول في الإسلام الوسيط.

(٤)
ابن تيمية

كان ابن تيمية (ت. ٧٢٨/١٣٢٨) معدودًا - في عصره - خصيمًا للاتجاه العقلاني؛ نظرًا لجداله مع أبرز من دعا إلىٰ إعمال العقل آنذاك: مذهبي الأشاعرة والمعتزلة الكلاميين، والمنطق الأرسطي، وفلسفة ابن سينا الجامعة بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. ومع ذلك، بات واضحًا أن ابن تيمية لم يكن ينكر العقل من حيث هو، بل إنه سعىٰ إلىٰ التوفيق بينه وبين النقل (ميشو Michot ١٩٩٤؛ ٢٠٠٣)، كما أن نقده للكلام والفلسفة لم يكن محض جدل عشوائي، ولكنه يضرب بجذوره في خلاف جوهري يتعلق بتصور الله خالقًا لم يزل [في القِدم]، وذا ديناميكية زمانية كذلك[1] (هوڤر Hoover ٢٠٠٤؛ a٢٠١٠). وقد قدم ابن تيمية -معتمدًا علىٰ الكلام والفلسفة، مع ما كان يخص به القرآن والسنة والمنقول عن السلف من مرجعية مستقلة- تيارًا جديدًا من الكلام، غير مسبوق في المذهب الحنبلي، ولا عرف الإسلام الوسيط له نظيرًا (العمري ٢٠١٠؛ هوڤر ٢٠٠٧؛ أوزرڤارلي ٢٠١٠).

وقد كان المُناخ الكلامي الذي يعمل فيه مُشرَبًا بالكلام الأشعري ذي الصبغة الفلسفية، ولا سيما مقالات فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/١٢٠٩)، التي درَسها ابن تيمية مع طلابه، ثم أطال النَّفَسَ في الرد عليها. وما كتاباه الكبيران «**بيان تلبيس الجهمية**»، و«**درء تعارض العقل والنقل**» إلا نقدًا مباشرًا لفكر الرازي. فأما أولهما، فردٌّ علىٰ كتاب «**أساس التقديس**» في تأويل الصفات الخبرية. وأما الآخر، فدحض لـ (قانون التأويل) الذي قال به كل من الغزالي والرازي، والذي يقدم العقل علىٰ ظاهر النقل عند التعارض. وعلىٰ الرغم من أن

---

(١) يشير الكاتب بهذا التعبير -ومقابلُه الإنجليزي (temporally dynamic)- إلىٰ مذهب ابن تيمية في جواز قيام الحوادث بذات الله تعالىٰ. (المترجم)

الاعتزال كان قد اندثر -في القرن الثامن/الرابع عشر- من الإسلام السني، فقد بقي في مذهب الشيعة الإمامية الكلامي، مما حمل ابن تيمية علىٰ أن ينقد أفكار المعتزلة المتعلقة بالعدل الإلهي في رده المطوَّل علىٰ الإمامية: «**منهاج السنة النبوية**».

ولابن تيمية -سوىٰ ما تقدم- مصنفات كبيرة أخرىٰ، منها ردود علىٰ النصرانية، وعلىٰ المنطق الأرسطي، وكتبٌ مهمة في التصوف، وفي النظرية السياسية، وفي النبوة. وأكثرُ كتبه لا يُعرف تاريخ تأليفه؛ ولذا أصبح من الصعب الوقوف علىٰ ما طرأ علىٰ تفكيره من تغير أو تطور. ومع ذلك، يتميز فكره بغير قليل من التناغم والاتساق؛ ولذلك يسوغ لنا أن نتحدث -ببعض الثقة- عن مذهب كلامي تيمي متميز، حافَظ علىٰ معالمه الجوهرية في إبان حياة صاحبه العلمية. وفيما يلي نظرة كلية علىٰ فكر ابن تيمية الكلامي، عولت فيه -في الأساس- علىٰ كتاباتي إلا حيثما ورد التنبيه علىٰ غير ذلك (هوڤر ٢٠٠٤؛ ٢٠٠٧؛ a٢٠١٠؛ وانظر أيضًا: لاؤوست ١٩٣٩؛ بيل Bell ١٩٧٩).

لقد كان ابن تيمية يرىٰ أن المشكلة الأساسية في عصره هي أن الله لم يعد يُعبد ولا يُذكر علىٰ نحو صحيح، فقد زاغ كثير من المسلمين عن الدين القويم عقيدةً وعملًا إلىٰ ضلالات الفلاسفة والمتكلمين، فضلًا عن الشيعة والصوفية والنصارىٰ وغيرهم. وكان الحل [في رأيه] ردَّ الإسلام إلىٰ مصادره: القرآن، والحديث، ومذهب السلف (وهم جيلان أو ثلاثة بعد النبي محمد ﷺ) في العقد والعمل؛ أي إلىٰ الدين قبل أن يفسده الخطأ والانقسام المذهبي. وفي رأيه أيضًا أن أحكام المتأخرين المتراكمة وإجماعهم عرضةٌ للخطأ، وأنه لا بدَّ من عرضها علىٰ عقيدة السلف.

ومما يدخل في صميم جدل ابن تيمية ضد الكلام والفلسفة تبعيةُ الإلهياتِ للأخلاق، والنظرياتِ للعمليات. فقد كان علم الكلام والفلسفة يتمسكان بالنسق [المألوف]، فينتقلان في البرهنة من طبيعة الواقع إلىٰ وجود الله، وتوحيده، وصفاته، ثم ينتهيان بالنبوة، وما يتبع ذلك من الواجبات العملية. وعند ابن تيمية أن هذا المنهج لا يُنزل عبادة الله في المقدمة، وأن النسق القرآني في قوله

[تعالىٰ]: «**إياك نعبد وإياك نستعين**» (القرآن ١: ٥) يقتضي أن انفراد الله بأحقية العبادة والحمد والمحبة مقدَّمٌ علىٰ انفراده بخلق العالم وبمعونة العباد. نعم .. إن الله هو خالق العالم، ولكن هذا الضرب من التوحيد تابع -في رأي ابن تيمية- لحقيقة أكثر جوهريةً، هي استحقاقُ الله المطلقُ للطاعة والحمد. فمن الواجب علىٰ الإنسان أن يعبد الله ويحبه لما هو عليه في نفسه، لا لمجرد أنه يخلق ويعين. وهكذا ميز ابن تيمية [منهج] الكلام من منهجه الخاص، الذي استمده من القرآن:

> **حاصل الفرق بين طريقة القرآن وطريقة المتكلمين أن الله أمر بعبادته تلك العبادةَ التي هي كمالُ النفس، وتمامُها، وهدفها الأسمىٰ، ولم يقصرها علىٰ مجرد إثبات وجوده، كما هو الشأن في الكلام. وقد قرن القرآن العلم بالله بعبادته، فجمع بذلك بين القدرتين الإنسانيتين علىٰ العلم والممارسة العملية، أو علىٰ الشعور والحركة، أو علىٰ الإدراك الإرادي والفعل، أو علىٰ اللفظي والعملي. والأمر كما قال الله: «اعبدوا ربكم»** [(القرآن ٢: ٢١)]. **وعبادته تقتضي ضرورةً العلم به، والتوبة إليه، والخضوع بين يديه، والافتقار إليه. وهذه هي الغاية. أما المنهج الكلامي فلا يضمن من ذلك إلا إثبات وجود الله والإقرار به فحسب** (منقول في: أوزرڤارلي ٢٠١٠: ٨٩).

وقد تحدث ابن تيمية أيضًا عن أولوية العبادة والأخلاق علىٰ مباحث الإلهيات في المسائل العقدية، وهذه الفكرة انتشرت انتشارًا واسعًا -فيما بعد- بين الوهابية والسلفية المحدثة. وهو يفرق بين نوعين من التوحيد: توحيد الألوهية، ويعني انفراد الله بكونه إلهًا، مستحقًا للعبادة، لا شريك له في ذلك ولا ندّ. وتوحيد الربوبية -وهو تابع للأول- ويشير إلىٰ قدرة الله علىٰ الخلق، ويعني الإيمان بأن الله خالق كل شيء. وليس من شك في أن المنطق قاضٍ بأن يتقدم أولهما علىٰ ثانيهما: فالله في نفسه، وفي استحقاقه المطلق للمحبة والعبادة يكون بالمحل الأول.

والحق أن انعطاف ابن تيمية نحو الفقهيات أحال علم الكلام جزءًا من الفقه، فقد أنكر التمييز الشائع في القرون الوسطىٰ بين أصول الدين وفروعه، حيث تختص الأصول بالعقائد، كوجود الله وصفاته، من الوجهة النظرية، بينما تُعنىٰ الفروع بمناقشة الواجبات الدينية، كالصلاة والصيام، من منظور عملي تشريعي. وليس الأمر كذلك عنده، فهو يرىٰ أن الأصول تختص بالمسائل ذوات الأهمية العظمىٰ، إنْ في العقائد وإن في الفقهيات، بينما تتناول الفروع مسائل دون ذلك في التفاصيل. ومع ذلك، تعد العقائد والفقهيات كلتاهما من العمليات التي تتعلق بعبادة الله عبادةً صحيحة، ومقصود العقيدة الرئيس إنما هو تحصيل العبارات السديدة في الثناء علىٰ الله وفي عبادته، وليس إثبات وجود الله.

وعلىٰ الرغم مما سبق، فقد ظل ابن تيمية يعرف للعقل مكانته وقدرته علىٰ إثبات وجود الله. والحق أن كلامه فيما يستطيع العقلُ معرفتَه مبشِّر، فقد أكد أن الوجود المخلوق نفسه كافٍ في إثبات وجود الخالق؛ لما عُلم من أن كلَّ أثر لا بدَّ له من سبب، وكذلك تدلنا الفطرة علىٰ أن كل محدَث لا بدَّ له من محدِث. والعقل والفطرة جميعًا يَعلمان أن الله وحده هو المستحق للعبادة، وأنَّ أتم نعمة علىٰ العبد أنْ يُرزق محبة الرب. وقد حدد ابن تيمية -مستخدمًا مصطلحات أرسطية- الفطرة بأنها قابلية لدين الإسلام مركوزةٌ [في الإنسان] منذ الميلاد، ثم تنشط في إبان نموه، وفائدة النبوة والوحي حينئذ تكميل هذه الفطرة، ومعاونتها علىٰ التغلب علىٰ الفساد.

ومن رأي ابن تيمية أيضًا أنه لا تعارض بين العقل والفطرة من جهةٍ، والوحي من جهة أخرىٰ، فإن مصدرها جميعًا واحد، وهي -ثلاثتَها- كثيرًا ما تمدنا بالمعلومات والأدلة نفسها. وبوسع العقل والفطرة أن يعرفا -بمعزل عن الوحي- وجود الله ومصير الإنسان، ولكنهما متىٰ انتهىٰ إليهما هذا الوحي أقرا في الحال بصحة ما جاء فيه، وبمطابقته لما سبق به علمُهما. ومما لاحظه ابن تيمية كذلك أن المتكلمين والفلاسفة قصروا النقل علىٰ ما لا يمكن بلوغه من العلم بطريق العقل، بينما ذهب هو إلىٰ أن الوحي ليس محض علم فحسب،

ولكنه يتضمن الأدلة العقلية الصحيحة أيضًا، مما يحدو العقلَ علىٰ الإقرار بحقيقته [الوحي]. ولا يخفىٰ أن ابن تيمية كان يحاول -في دعواه الوفاق بين النقل والعقل- أن ينزع عن الفلسفة والكلام ثوب العقلانية الباذخ، إذ هما يستندان -في رأيه- إلىٰ أسس مغلوطة، ويفضيان إلىٰ نتائج مضللة.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك الدليل الكلامي علىٰ وجود الله فهو يفترض -في صورته المبسطة- أن العالم مخلوق من جواهر [أجزاء] لا تتجزأ (indivisible atoms)، ومن أعراض (accidents) تقوم بها، والأعراض حادثة، فالجواهر كذلك، لأن ما تقوم به الحوادث يكون حادثًا ولا بدّ. وإذا ثبت ذلك، فالعالم حادث؛ لأن تسلسل الحوادث (infinite regress) لا إلىٰ بداية محال، فثبت أن العالم مبتدأ في الزمان، ولا بدَّ له من صانع غير حادث، بل قديم (eternal).

وكثيرًا ما يردُّ ابن تيمية هذا الدليل، منكرًا حديثَه المعقد -دون ضرورة- عن الجواهر والأعراض. وإذا تجاوزنا مسألة التعقيد هذه، فمن العسير أن نعرف لمَ يبدو مشكلًا في رأيه. علىٰ أن هذا الدليل يستند إلىٰ مقدمتين لا تصحان عنده: إحالة التسلسل، وأن الحوادث لا تقوم إلا بحادث. فهو لا يرىٰ أن التسلسل محال، وقوله بأن الله لم يزل خالقًا في القدم يعني تسلسل الأشياء المخلوقة لا إلىٰ بداية، كما أن نظرته الديناميكية الزمانية لله تعني اقتناعه بقيام الحوادث به؛ ولذلك لم يكن ليقبل المقدمة الكلامية القائلة بأن كل ما قامت به الحوادث حادث، فهي تناقض معتقده. وفي رأيه أن المقدمات الكلامية غير صحيحة، وأنها تفضي إلىٰ نتائج ينكرها العقل، بينما يوافق رأيُه الشرعَ والعقلَ جميعًا.

وفيما يتعلق بصفات الله وأسمائه، التي كان يَعرض لها أحيانًا في إطار توحيد الصفات، يبدو رأيه أثريًا «توقفيًا» أو «غير إدراكي»، مع اختلاف دقيق سأشير إليه فيما بعد. فهو يقول بأن كل ما جاء به الشرع من الأسماء والصفات الإلهية يتعين نسبته إلىٰ الله، بلا تكييف ولا تشبيه ولا تمثيل بصفات المخلوقين وأسمائهم، وكذلك بلا تعطيل بتأويلها بالمجاز. وقد ثبت أن الله سميع بصير، ولكنه أيضًا «**ليس كمثله شيء**» (القرآن ٤٢: ١١)، وهذا جارٍ في جميع الصفات

التي وردت في القرآن وفي الأحاديث؛ كإرادة الله، وضحكه، واستوائه على العرش. وقد أنكر تأويل المتكلمين، كما أنكر التفرقة بين الحقيقة والمجاز التي بنوا هذا التأويل عليها. ومن الأمثلة على ذلك أن الأشاعرة تأولوا الحب المنسوب إلى الله بالإرادة؛ لأن في حمل المحبة على ظاهر معناها تشبيهًا بالصفات المخلوقة، ولا يمكن بحال أن تنسب إلى الله عاطفة، كالمحبة. وعند ابن تيمية أن هذا التأويل يتضمن التمثيل والتعطيل جميعًا، فالمتكلمون يتصورون أن المحبة المنسوبة إلى الله تماثل المحبة الإنسانية بمعناها الحرفي؛ ولذلك أنكروا نسبتها إلى الله، فعطلوا هذه الصفة، واستبدلوا بها صفة الإرادة، والصحيح المقبول في رأيه إثبات جميع الأسماء والصفات على نحو سواء، بلا تكييف. وليس من شبه بين أسماء الله وصفاته من جهة، وأسماء المخلوقين وصفاتهم من جهة أخرى إلا في محض التسمية.

إن مذهب «التوقف» الذي يدين به حنبلي، كابن قدامة، ينتهي عند هذا الحد، ولا يمضي في البحث عن معاني الصفات؛ لأنه لا يثمر فائدة عملية، فالواجب عنده «إمرار» أسماء الله وصفاته كما هي. وليس الأمر كذلك عند ابن تيمية، الذي آمن بأهمية المعاني، فأطال ذيل الكلام في الشرح العقدي، وحطَّ من شأن التأويل الكلامي، فاستبدل به التفسير اللغوي الذي يمكن من خلاله شرح الأسماء والصفات الإلهية على نحو مَرْضِيٍّ. وعلى الرغم من أن العباد لا يعلمون من أسماء الله وصفاته سوى محض التسمية، فإن هذه الأسماء لم تزل تستدعي في العقول معاني، ولهذه المعاني تأثير في استجابة العبد لربه، إنْ بالخير وإن بالشر، وفقًا لما انطبع في نفسه من تصور. من أجل ذلك رأى ابن تيمية وجوب أن يكون لأسماء الله وصفاته معانٍ تؤثِّل محبتَه والثناءَ عليه، وتقطع دابرَ الشك والنقص عنه، وهذا هو المقصود من جميع جهوده الكلامية، وما كان نزاعه مع مخالفيه من المتكلمين إلا لأنهم أخفقوا في إجلال الله كما ينبغي.

ومن الأمثلة النافعة في بيان ذلك مناقضة فكرة ابن تيمية عن العدل الإلهي لنظيرتها عند الأشاعرة والمعتزلة. فأما الأشاعرة، فيتحقق العدل الإلهي -وفقًا

لمذهب الإرادية (voluntarism) عندهم- في كل ما يريده الله، بقطع النظر عن الباعث والحكمة، فالله عدل حين يعاقب الناس علىٰ قبيح فعالهم التي خلقها لهم، وهو عدل إذا عاقب الأنبياء من غير داعية عقاب. وقد أنكر ابن تيمية هذا المذهب الذي يصور الإله ذميمًا ذا نزوات. وأما المعتزلة، فخالفوا الأشاعرة، وذهبوا إلىٰ أن من الظلم أن يعاقب الله الناس علىٰ معاصٍ خلقها هو فيهم؛ ولذلك كان مذهبهم أن الله منح الناس الحرية في خلق أفعالهم، ثم يكون الجزاء العدلُ ثوابًا علىٰ الطاعات، وعقابًا علىٰ المعاصي. وقد ردَّ ابن تيمية أيضًا هذا الرأي؛ لأنه مفضٍ إلىٰ تعدد الخالقين في العالم: الله والناس، كما أنه يصوِّر الإله في صورة الأحمق، الذي سبق في علمه أن الناس سيقترفون المعاصي بالقدرة التي سيمنحهم إياها، ومع ذلك يمنحهم إياها بغباء، وهذا كالذي يعطي آخر سيفًا ليقاتل الكفار، وهو يعلم سلفًا أنه سيقتل به نبيًّا. وفي الجملة، انتقد ابن تيمية المعتزلة والأشاعرة كليهما؛ لوصفهم الله بما لا يليق بجنابه، فإنه إذا كان من غير الممكن تطبيق المعايير الأخلاقية البشرية علىٰ الله، فإن من الواجب -مع ذلك- الحديثَ عنه بأكرم عبارة. وليس العدل الإلهي -في رأي ابن تيمية- إلا أن الله «يضع الأشياء في مواضعها»، جريًا علىٰ مقتضىٰ حكمته. وفي بعض كتبه المتأخرة ذهب مثل مذهب ابن سينا والغزالي في أن العالم خُلق علىٰ أكمل صورة.

وجدير بالذكر أن ابن تيمية حدد كذلك آليةً (mechanism) لاشتقاق أسماء الله وصفاته من طريق العقل، فعلىٰ الرغم من أنه منع من استعمال قياس التمثيل وقياس الشمول في العقائد؛ لكونهما يفضيان إلىٰ عقد مقارنة مباشرة بين الله والخلق، فقد أجاز إعمال قياس الأَوْلىٰ، فذهب -انطلاقًا من النص القرآني: **«وله المثل الأعلىٰ»** (القرآن ١٦: ٦٠)- إلىٰ أن كل ما ثبت للمخلوق من صفة كمال، فهي للخالق بطريق الأولىٰ والأحرىٰ؛ لأنه سببها ومصدرها، فكان أولىٰ بأن تنسب إليه؛ كالقدرة، والحياة، والبصر، والكلام. وكذلك هو الأولىٰ بالتنزيه عن كل ما يُعد صفة نقص في المخلوق، وغاية الكمال الإلهي يكمن في أن صفاته لا تشبه صفات خلقه بحال. وقد أوجز ابن تيمية ذلك بقوله: إنه [الله] **موصوف بكل صفات الكمال التي لا يشبهها فيها أحد البتة** (منقول في: هوفر ٢٠٠٧: ٦٥)،

ثم جعل يصف الله بكثير من الصفات التي رأىٰ أنها من الكمالات في بني آدم؛ كالضحك، والفرح، والحركة. ولا شك أن هذه الصفات شهد بها الشرع، ولكن ابن تيمية يؤكد أنها ثابتة عقلًا كذلك. وعلاوةً علىٰ ذلك، لا بدَّ من وصف الله بهذه الكمالات، وإلا نُسب إليه النقص، وكان غير مستحق للعبادة.

والحق أن رأي ابن تيمية في مكونات الكمال الإلهي الذاتي (قديم، حادث [تقوم به الحوادث]، غائيُّ الأفعال) باعَدَ -من الناحية العملية- بينه وبين الموروث الإسلامي السابق جملة. وعلىٰ الرغم من أن بعض عناصر مذهبه موجودة عند الكرامية، وفخر الدين الرازي، والفيلسوف أبي البركات البغدادي (ت. ٥٦٠/١١٦٥)، فإنه تجاوز كل هؤلاء في تطوير تصور لله يتسم بالديناميكية الدائمة. وفي رأيه أن الله كان يفعل ويخلق ويتكلم أزلًا بإرادته وقدرته، علىٰ ما تقتضيه حكمته، وأن أفعاله قائمة بذاته، ثم تبرز للوجود متتابعة في الزمان. يقول: ينبغي أن يوصف الرب بالأفعال التي تقوم به، واحدًا تلو آخر (منقول في: هوفر ٢٠٠٧: ٩٦). علىٰ أنه كان نادرًا ما يستخدم مصطلح (الحوادث) في وصف الأفعال الإلهية، فقد كان يؤثر مصطلح (أفعال الله الإرادية)، وألفاظًا أخرىٰ أدنىٰ إلىٰ نصوص الوحي، وإن كان قد أشار إلىٰ أن معناها هو الحدوث، ثم إنه أخذ نفسه بدحض الأدلة الكلامية التي تمنع قيام الحوادث بذات الله.

ولا يخفىٰ أن قول ابن تيمية بأن الله لم يزل خالقًا أنزله مكانًا وسطًا بين فلسفة ابن سينا وعلم الكلام، فهو قد وافق التراث الفلسفي في أن الكمال الإلهي يقتضي فعل الخلْق منذ القدم، وفي أن تعيين مبتدأ زماني للإبداع الإلهي -كالحال في علم الكلام- يعني أن الإله لم يكن كاملًا قبل أن يَبْرأ الخلقَ، وأنه طرأ عليه تغير عندما تحول من غير خالق إلىٰ خالق، فضلًا عن الحاجة إلىٰ مرجِّح لبدء عملية الخلق والتكوين. وقد أجاب الأشاعرة عن هذه الحجة بأن إرادة الله القديمة سبقت بترجيح حد بعينه يُبتدأ فيه الخلق، دون حاجة إلىٰ سبب آخر، فردَّ عليهم ابن تيمية ذلك؛ لأن شيئًا لا يكون بغير سبب يسبقه. واستخلص ابن سينا من كل ما تقدم أن العالم فاض عن الله في الأزل. وذهب ابن تيمية إلىٰ أنه كان

هناك دائمًا خلقٌ مّا [منذ الأزل]، غير أنه لم ينحُ نحو ابن سينا في قوله بالفيض، ولا بما فيه من التسلسل الأزلي للأفلاك السماوية، وإنما وافق التراث الكلامي في أن أي مخلوق لا يمكن أن يكون قديمًا؛ فإن كونه مخلوقًا يعني أنه كان بعد أن لم يكن. وقد أراد أن يوضح رأيه ففرق بين جنس [نوع] الحوادث وأفرادها، فالجنس قديم، وهو موجود لم يزل، ولكن آحاد أفراده حادثة. وعلاوةً علىٰ ذلك، لم يخلق الله شيئًا من لا شيء، ولكن من شيء سابق، فهذا العالم الذي خلقه الله في ستة أيام (القرآن ١١ : ٧) مسبوق بعوالم أخرىٰ. والحق أن رأي ابن تيمية في الخلق شديد القرب من رأي ابن رشد، ولكن ليس من الواضح إذا كان هناك تأثير مباشر أم لا.

وقد أنكر ابن تيمية -فيما يتعلق بكلام الله- قول الأشاعرة بقدم القرآن، ولكنه لم يَقْفُ أثرَ المعتزلة في القول بأن القرآن مخلوق، بل ذهب إلىٰ أن الله كان متكلمًا في القدم بإرادته وقدرته، وأن كلامه قائم بذاته، فجنس [نوع] الكلام الإلهي قديم، خلافًا لأفراده، كالشأن في الحوادث سواءً بسواء. ومع ذلك، لا يقال في كلام الله إنه مخلوق؛ لأنه قائم بذاته، وليس خارجًا عنها. وكذلك لا توصف أفراد الكلام الإلهي بأنها مخلوقة ولا بأنها قديمة، فالقرآن غير مخلوق، ولكنه ليس قديمًا. وليس يخفىٰ أن مصطلح (غير مخلوق) "uncreated" لا يعني القِدَم عند ابن تيمية، ولكنه يميز أفعال الله عن حوادث العالم. ويَدين ابن تيمية -في ظاهر اللفظ- بالاعتقاد الحنبلي الموروث من القول بعدم خلق القرآن، ويزعم أن مذهبه في ذلك مذهبُ أحمد بن حنبل، غير أن إقحامه للتسلسل الزمني في الكلام الإلهي يبدو مستحدَثًا في المذهب الحنبلي. وعلىٰ العكس من ذلك، أنكر ابن قدامة قبله -في إحدىٰ مناظراته مع بعض الأشاعرة- التعاقب في الكلام الإلهي؛ لأن الله لا يتكلم بالجارحة التي يتكلم بها البشر (دايبر Daiber ١٩٩٤ : ٢٥٨، ٢٦١).

ويقتضي مذهب ابن تيمية في ديمومة الخلق الإلهي، وكذلك تصورُ الفيض عند ابن سينا، وجوبَ [أو ضرورةَ] الخلق -من بعض الوجوه- مع الله، وهو ما يثير إشكالية استقلال الله، أو غناه الذاتي. فأما المتكلمون، فبيَّنوا في جلاء أن

الله إلهٌ كامل -وإن لم يكن عالَمٌ- حين ذكروا مبدأً لخلق العالم [حدوث العالم]، وأنكر بعض الأشاعرة، كالفخر الرازي وسيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١/ ١٢٣٣)، أن يكون لله فيما يخلق أغراض أو علل باعثة، وإنما خلقُه للعالم لا لعلة (gratuitous). فالله -من هذا المنظور الإرادي الأشعري- غني عن العالم، الذي هو ثمرةُ الإرادة الإلهية المجردة، خلافًا لابن تيمية الذي فسر الاستقلال أو الغنىٰ الإلهي بمعزل عن العالم في هذا السياق الإرادي، فهو عنده عدم حاجة الله إلىٰ العون في خلق العالم. وقد تأثر خطىٰ ابن سينا في منح الأولوية لتعقل الله لذاته (God's self-intellection)، ولمحبته لذاته (self-love)، وجعل منهما أساس سائر الوجود، كما يبدو ذلك في قوله: **ما أحبه الله من عبادته وطاعته من حبه لنفسه، وحبه لعباده المؤمنين من حبه لعبادته وطاعته، فحبه للمؤمنين من حبه لنفسه** (منقول في: هوفر ٢٠٠٧: ٩٩). فقد تبين أن حب الله لنفسه هو أساس كل حب آخر. والله غني عن حب البشر، وهو غني كذلك عن العالمين. ومع ذلك، يرجع حب البشر ويرجع جميع الخلق -وجوبًا- إلىٰ حب الله لنفسه وإلىٰ كماله.

ويبدو أن هذا الوجوب الذي تنجم به أفعالُ الله عن كماله إنما كان لتحاشي حقيقة الاختيار الإلهي، وقد أجاب ابن تيمية عن هذا بأن من الجائز أن تحدث المقدَّرات بإرادة الله وقدرته، فالإرادة والقدرة الإلهيتان هما الوسيلتان اللتان تبرز بهما لوازمُ (concomitants) الكمال الإلهي إلىٰ الوجود. يقول: **ليس من المحال علىٰ شيء -واجبِ الحدوث لسبق القدر بحدوثه- أن يقع بـ . . . ، وبقدرة الله وإرادته، وإن كان من اللوازم الواجبة لذاته، كحياته وعلمه** (مقتبسة من هوفر ٢٠١٠: a٦٦).

وثمة إشكال آخر يَرِد بشأن الأفعال الإنسانية: إذا كان الله قد قدَّر وخلَق جميع أفعال العباد، فكيف يكونون هم مسؤولين عنها؟ لقد أكد ابن تيمية -مقتفيًا أثر الفخر الرازي- أن الفعل الإنساني حقيقةٌ، وأن الناس يأتون ما يأتون من الأفعال بإرادتهم وقدرتهم، وإن كان الله هو الذي يخلق الإرادة والقدرة في الإنسان، وبهما يستوجب منه العمل. وليس ثمة شيء يقع بمنأىٰ عن إرادة الله وخلقه. ولا يرىٰ ابن تيمية في هذا التقرير أي تناقض، بل إنه كان يتحول أحيانًا

-حين يبحث هذا الموضوع- من منظور خلْق الله إلىٰ منظور مسؤولية الإنسان، فرارًا من الاستدلال بأن البشر لا يمكن أن يكونوا مسؤولين عن أفعال يخلقها الله. وفيما يتعلق بالتناقض بين أمر الله بفعل الطاعات وخلقه للمعاصي، ردَّ ابن تيمية الأمر إلىٰ حكمة الله في خلق جميع الأشياء، ثم جعل يقترح عدة طرق للتهوين من أمر هذه الإشكالية، فذكر -علىٰ سبيل المثال- أن من الجائز أن يأمر ملك أحدَ رعيته بعمل شيء يعود بالنفع عليه، ثم يمتنعَ [الملك] -مع ذلك- عن مساعدة [هذا المأمور] في طاعة أمره؛ خشية أن يصيب من السلطة ما يحمله علىٰ الثورة به. علىٰ أن ابن تيمية يقر بأن هذه الأمثلة ليس لها نظير صحيح فيما يتعلق بالجناب الإلهي. وبالأحرىٰ -في رأيه- أنه إذا جاز لنا أن نتصور بشرًا يتوخون الحكمة في تصرفهم، كما صنع هذا الملك، فإن الله أولىٰ أن يوصف بالحكمة في أفعاله. والحق أن الغاية العقدية الأساسية التي كان ابن تيمية يقصد إليها هي حُسْنُ العبارة عن الله، وليس من شك في أن صرف الانتباه إلىٰ وجود متناقضات في الأفعال الإلهية كان حقيقًا أن يحول دون بلوغ هذه الغاية.

(٥)

المذهب الكلامي الحنبلي
من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر

يمثل مطلع القرن الثامن/الرابع عشر مرحلة خاصة من الخصوبة في المذهب الكلامي الحنبلي، وفيه رجلان خلفا ابن تيمية، وهما حقيقان بالذكر هنا. أما أحدهما، فنجم الدين الطوفي (ت. ٧١٦/١٣١٦)، الذي كان شخصية غريبة الأطوار بين الحنابلة. أخذ قليلًا عن ابن تيمية بعد وصوله إلىٰ دمشق قادمًا من بغداد في سنة ٧٠٤/ ١٣٠٤-٥، وقبل أن يرحل إلىٰ القاهرة بعد ذلك بعام. وقد كتب شرحًا علىٰ أجزاء من الإنجيل، وردًّا علىٰ النصرانية، واتُّهم في آخر حياته بالميل إلىٰ التشيع. والحق أنه مشهور لدىٰ علماء أصول الفقه المحدثين من المسلمين بنظريته في المصلحة، وأنها مقدَّمة علىٰ النص في الاستنباط الفقهي،

علىٰ الرغم مما يبدو من أن هذا الرأي كان واهن الأثر في زمانه. وله أيضًا كتاب مفقود في الدفاع عن المنطق والكلام: «**دفع الملام عن أهل المنطق والكلام**»، كما عمد في آخر تصانيفه «**الإشارات الإلهية**» إلىٰ تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بأصول الفقه وأصول الدين (هاينريشس Heinrichs ١٩٦٠-٢٠٠٤).

وتتجلىٰ غرابة الطوفي في كتابه «**درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**»، فقد رد فيه قول المعتزلة باستقلال العقل بالتحسين والتقبيح، وقولهم بأن الإنسان يخلق أفعاله بنفسه، وذهب إلىٰ أن الله هو الذي يقدر الأفعال ويخلقها. علىٰ أنه ذكر أيضًا أن الآيات القرآنية الدالة علىٰ القدر غير جلية (not unequivocal)؛ لأن ثمة آيات أخرىٰ تومئ إلىٰ مسؤولية الإنسان واختياره، وهذا يعني أن القرآن متعارض (contradictory). والحق أن ما استخلصه الطوفي من هذه الملاحظة يبدو فريدًا في تراث المتكلمين المسلمين قاطبة، فقد ذهب إلىٰ أن هذا التعارض في القرآن من أدلة نبوة محمد ﷺ، وبيان ذلك أن الناس مجمعون علىٰ فضيلة محمد ﷺ وحكمته، وكذلك علىٰ أن كل حكيم من المصنفين يزيل ما يقع من التعارض فيما يصنفه من الكتب، ولما كان القرآن مشتملًا علىٰ التعارض، فإن في ذلك الدليل علىٰ أنه من عند الله، لا من عند محمد ﷺ. فإن اعترض علىٰ ذلك معترض بأنه لعله ﷺ وضع هذا التعارض في كتابه ليُحتج له به، كما قررناه، فالجواب أن الحكيم لا يرىٰ البتة أنه يصيب مصلحة من الإتيان بالتعارض عمدًا في كلامه (شحادة ٢٠٠٦)[1].

---

(١) تقرير الأمر علىٰ هذا النحو فيه إبهام شديد، وقصور ظاهر في حكاية كلام الطوفي علىٰ وجهه، وإلا فلسائل أن يسأل: أيكون الحكيم من الناس مشفقًا من وقوع التعارض في كلامه، متنزهًا عنه في تصانيفه، ولا يصنع ذلك الحكيمُ خالق الحكماء سبحانه؟! والجواب عن ذلك في كلمة واحدة وردت في كلام الطوفي، ولم يذكرها الكاتب ولا من نقل عنه؛ أعني قوله -بعد أن ذكر الآيات القرآنية المختلفة في القدر وفي سؤال الإنسان عن أعماله: «ورود هذه الآيات المتعارضة ظاهرًا في ذلك حجة قوية علىٰ إثبات نبوة محمد ﷺ علىٰ منكريها» (الطوفي، درء القول القبيح، ...، ص٢٣٢)، فقوله: «ظاهرًا» يعني في نظر الناظر باديَ الرأي، لا في نفس الأمر؛ لأن العجزَ عن التوفيق لا يعني عدم الموافقة، تنزيلًا علىٰ أن عدم العلم ليس علمًا بالعدم. وإذا كان ذلك كذلك، فينبغي أن يكون تقرير الحجة عند الطوفي علىٰ النحو التالي: لو كان محمد ﷺ هو واضعَ القرآن، لكان حريًا أن ينزهه -كما يصنع سائر الحكماء من البشر في تصانيفهم- عما يوهم ظاهرُه التعارضَ، فيأمن بذلك نقد الناقدين، =

وأما الشخصية الكبيرة الأخرىٰ في القرن الثامن/الرابع عشر بعد ابن تيمية، فتلميذه الأول، ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١/ ١٣٥٠)، الذي وإن ظل مستمسكًا بالمعالم الأساسية لمذهب شيخه الكلامي، فقد صنف بصورة أكثر منهجية، وبأسلوب أدبي رفيع، كفل لكتبه الرواج في دوائر السلفية المعاصرة. ويعد الاهتمام العلاجي المتميز بمداواة علل العقول والأبدان والنفوس، التي تحول دون تعظيم الله وعبادته، هو السمة المميزة لإنتاجه العلمي. وكثير من كتبه تركز علىٰ قضايا عقدية بغية تذليل العِقاب التي تعترض الإيمان الصحيح، علىٰ نحو ما يفهمه. ومن أوائل أعماله «**الكافية الشافية**»، وهو قصيدة مطولة في نقد الأشعرية، وضِع عليها كثير من الشروح، وذاع صيتها حتىٰ بلغت حدًّا دعا قاضي قضاة دمشق، الفقيه الشافعي الأشعري، تقي الدين السبكي، إلىٰ الرد عليها في سنة ١٣٤٨. ومن كتب ابن القيم المتقدمة أيضًا «**مفتاح دار السعادة**»، الذي شرح فيه عدة أمور، منها الحِكَم الإلهية من وراء الظواهر المتنوعة في هذا العالم (هولتزمان ٢٠٠٩: ٢٠٩-١٠، ٢١٦-١٧؛ بوري Bori وهولتزمان ٢٠١٠: ٢٥-٦).

وثمة كتابان من أواخر ما كتب ابن القيم -صُنفا بعد سنة ١٣٤٥- يعدان من أوعب كتب التراث الإسلامي في موضوعيهما الكلاميين: «**شفاء العليل**» الذي توسع فيه -إلىٰ حد كبير- في معالم ثيوديسية ابن تيمية. وهو نصفان: أما أحدهما، ففي قدر الله وخلقه جميع الأشياء، وأنه علىٰ الرغم من خلقه أفعال العباد، فإن العباد هم فاعلوها، ومسؤولون عنها. وأما نصفه الآخر، ففيه أن الله ما خلق شيئًا إلا لحكمة (بالمعنىٰ السببي للحكمة)، فالشرور خير في الحقيقة بالنظر إلىٰ حكمة الله في خلقها، وليس هناك شرٌّ محض. وقد فصَّل ابن القيم -علىٰ نحو أكبر مما هو عند ابن تيمية- حكمة الله في خلق كل شيء، من السموم إلىٰ المعاصي، إلىٰ إبليس (بيرهو Perho ٢٠٠١؛ هوفر ٢٠١٠b).

= واعتراض المعترضين، ولكن القرآن منزَّل من عند الله، فلم يكن لرسول الله ﷺ من حيلةٍ إلا أن يُبلِّغه كما أُنزل إليه، وأن يفوض أمره إلىٰ الله (انظر: الطوفي، دره، ص٣٣٣). وهذه الحجة شبيهة بقول من قال: لو كان القرآن من عند محمد ﷺ لما ذكر فيه ما جاء من الآيات التي فيها عتب من الله عليه، ولكان مدحًا صرفًا له، فلما وردت هذه الآيات كانت دليلًا علىٰ أن القرآن منزل من عند الله، وعلىٰ أن رسول الله ﷺ إنما يبلِّغ ما أنزل إليه علىٰ نحو ما أنزل إليه، بلا زيادة ولا نقصان. (المترجم)

وأما الكتاب الآخر له، فـ«**الصواعق المرسلة**»، وهو ردٌّ موسَّع علىٰ المسلمات الكامنة وراء التفسيرات المجازية في علم الكلام. ولم يبق من هذا الكتاب سوىٰ نصفه الأول، مما دعانا إلىٰ النظر في مختصره «**مختصر الصواعق المرسلة**» لشمس الدين الموصلي (ت. ٧٧٤/ ١٣٧٢) حتىٰ نقف علىٰ مجموع أفكاره. وقد سلك ابن القيم فيه مسلك ابن تيمية، فأنكر كل تعارض بين العقل والنقل في تفسير الصفات الإلهية، وهاجم فكرة المجاز في علم الكلام بشدة، كما نافح عن موثوقية الأحاديث المروية في الصفات الإلهية (القاضي Qadhi ٢٠١٠).

والحق أن المذهب الكلامي الحنبلي لم يحظَ -في القرون التي تلت ابن قيم الجوزية- بدرس دقيق (انظر للاستقصاء: لاؤوست ١٩٣٩: ٤٩٣-٥٤٠؛ لاؤوست ١٩٦٠-٢٠٠٤)، ولكن يبدو أن فكر ابن تيمية لم يكن له كبير أثر في المذهب إلىٰ قيام النهضة ذات المنزَع التيمي في القرن التاسع عشر، في العراق وسورية ومصر. بل إن تلامذته الذين أخذوا عنه في حياته كانوا قليلين (بوري ٢٠١٠). وكذلك لم يتخذ الحنابلة قطُّ من مقالاته في أصول الدين مذهبًا، ولا لقيت أفكاره نصيرًا لها إلا فيما قبل العصر الحديث؛ أعني ابن عبد الوهاب (ت. ١٢٠٦/ ١٧٩٢)، العالم الحنبلي القادم من وسط جزيرة العرب.

وقد سار ابن عبد الوهاب علىٰ خطىٰ ابن تيمية، ففرق بين توحيد الربوبية (وهو الاعتقاد بأن الله وحده هو خالق العالم)، وتوحيد الألوهية أو توحيد العبادة (وهو قَصْرُ العبادة علىٰ الله، باتباع شريعته). وقدَّم توحيد الألوهية ذا المنزَع الأخلاقي/التشريعي، علىٰ محض الإيمان بخالقية الله، كما هو في توحيد الربوبية، ثم ضيّق دائرة توحيد الألوهية، ليُخرج منه كثيرًا من الممارسات الشائعة، كتعظيم الأولياء، وزيارة الأضرحة، والسحر، حيث رأىٰ أنها من الشرك الذي يجب القضاء عليه، فتحالف مع الأمير محمد بن سعود (من وسط جزيرة العرب) في سنة ١٧٤٤ ليجعل معتقداته موضع التنفيذ. وقد استمرت الدولة الوهابية/ السعودية الأولىٰ إلىٰ سنة ١٨١٩، ونشأت الثانية في القرن التاسع عشر، بينما قامت الثالثة -وهي الدولة الحديثة في المملكة العربية السعودية- في سنة

١٩٠٢، وأضحت هذه الدولة ذات أثر كبير في نشر أفكار ابن تيمية وابن عبد الوهاب خارج حدودها، ولا سيما في نصف القرن الماضي (بيسكس Peskes ١٩٦٠-٢٠٠٤؛ بيسكس ١٩٩٩).

المراجع

(عبد القادر الجيلاني) Abd al-Qadir al-Jilani (١٩٩٥).
Sufficient Provision for Seekers of the Path of Truth
(الغنية لطالبي طريق الحق)
Trans. M. Holland. 5 vols. Houston: Al-Baz Publishing.

عبد القادر الجيلاني (Abd al-Qadir al-Jilani) (١٩٩٩). **الغنية لطالبي طريق الحق**. تحقيق عصام فارس الحرستاني. ٢مج. بيروت: دار الجيل.

Abrahamov, B. (1995). 'The bi-la kayfa Doctrine and its Foundations in Islamic Theology'. *Arabica* 42: 365-79.

أبو يعلىٰ ابن الفراء (Abu Yala Ibn al-Farra) (١٩٧٤). **كتاب المعتمد في أصول الدين**. تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق.

أبو يعلىٰ ابن الفراء (Abu Yala Ibn al-Farra) (١٩٨٩-١٩٩٠a). **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**. تحقيق أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي. الكويت: مكتبة دار الإمام الذهبي.

أبو يعلىٰ ابن الفراء (Abu Yala Ibn al-Farra) (١٩٨٩-١٩٩٠b). **مسائل الإيمان**. تحقيق سعود بن عبد العزيز خلف. الرياض: دار العاصمة. (علي)

أحمد بن حنبل (منسوب) (Ahmad b. Hanbal) (١٩٧٣). **الرد علىٰ الزنادقة والجهمية**. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها.

Ali, Abdullah bin Hamid (trans). (2006). *Abd al-Rahman Ibn al-Jawzi: The Attributes of God*. Bristol, UK: Amal Press.

الأنصاري الهروي، عبد الله (١٩٩٨) (al-Ansari al-Harawi). ذم الكلام وأهله. تحقيق أبي جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري. ٥ مج. المدينة: مكتبة الغرباء الأثرية.

Bell, J. N. (1979). *Love Theory in Later Hanbalite Islam.* Albany, NY: SUNY Press.

Bori, C. (2010). 'Ibn Taymiyya wa-Jamatuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle'. In Y. Rapoport and S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times.* Karachi: Oxford University Press, 23-52.

Bori, C., and L. Holtzman (2010). 'A Scholar in the Shadow'. In Bori and Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al- Gawziyyah. Oriente Moderno monograph series,* ı /90: 13-44.

Cook, M. (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Daiber, H. (1994). 'The Quran as a "Shibboleth" of Varying Conceptions of the Godhead: A 12th Century Hanbalite-Asharite Discussion and its Theological Sequel in the Protocol of Ibn Qudama Al-Maqdisi'. *Israel Oriental Studies*14:249-95.

Gimaret, D. (1977). 'Theories de l'acte humain dans l'ecole hanbalite'. *Bulletin d'etudes orientales* 29: 156-278.

Hallaq, W. B. (2009). *Sharia: Theory, Practice, Transformations.* Cambridge: Cambridge University Press.

Heinrichs, W. 1960)-(2004. 'Al-Tufi'. In *Encyclopaedia of Islam.* New edn., x. 588-9.

Hinds, M. 1960)-(2004. 'Mihna'. In *Encyclopaedia of Islam.* New edn., vii. 2-6.

Holtzman, L. (2009). 'Ibn Qayyim al-Jawziyyah'. In D. Stewart and J. Lowry (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850.* Wiesbaden: Harrassowitz, 202-23.

Holtzman, L. (2010). '"Does God Really Laugh" Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Theology'. In A. Classen (ed.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times.* Berlin: de Gruyter, 165-200.

Hoover, J. (2004). 'Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World'. *Journal of Islamic Studies* 15: 287-329.

Hoover, J. (2007). *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism.* Leiden: Brill.

Hoover, J. (2010a). 'God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes'. In Y. Rapoport and S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times.* Karachi: Oxford University Press, 55-77.

Hoover, J. 2010)b(. 'God's Wise Purposes in Creating Iblis: Ibn Qayyim al-Gawziyyah's Theodicy of God's Names and Attributes'. In C. Bori and L. Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah. Oriente Moderno* monograph series, 1 /90: 113-34.

(Ibn Abi Yala) ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد (١٩٥٢). **طبقات الحنابلة**. تحقيق محمد حامد الفقي. ٢مج. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.

Ibn Batta (1958). *La Profession de foi d'Ibn Batta* [الإبانة الصغرى]

Ed. and trans. H. Laoust. Damascus: Institut francais de Damas.

(Ibn al-Jawzi) ابن الجوزي، (١٩٩١). **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**. تحقيق حسن السقاف. عمان: دار الإمام النووي.

Ibn al-Jawzi (2002). *A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzi's Kitab Akhbar as- Sifat. A Critical Edition of the Arabic Text with Translation, Introduction and Notes.* Ed. and trans. M. Swartz. Leiden: Brill.

Ibn al-Jawzi (2006). *The Attributes of God (Daf Shubah Al-Tashbih Bi-Akaff Al-Tanzih).* Trans. Abdullah bin Hamid 'Ali. Bristol, UK: Amal Press.

(Ibn Qayyim al-Jawziyya) ابن قيم الجوزية، (١٩٨٧-٨). **كتاب الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة.** تحقيق علي بن محمد الدخيل الله. ٤مج. الرياض: دار العاصمة.

(Ibn Qayyim al-Jawziyya) ابن قيم الجوزية، (٢٠٠٤). **مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة.** مختصر محمد بن الموصلي. تحقيق الحسن بن عبد الرحمن العلوي. الرياض: مكتبة أضواء السلف.

(Ibn Qayyim al-Jawziyya) ابن قيم الجوزية، (٢٠٠٧). **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية.** تحقيق محمد بن عبد الرحمن العريفي وآخرين. ٤مج. مكة: دار عالم الفوائد.

(Ibn Qayyim al-Jawziyya) ابن قيم الجوزية، (٢٠٠٨). **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.** تحقيق أحمد بن صالح بن علي الصمعاني وعلي بن محمد بن عبد الله العجلان. ٣مج. الرياض: دار الصميعي.

(Ibn Qayyim al-Jawziyya) ابن قيم الجوزية، (٢٠١٠-١١). **مفتاح دار السعادة.** تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قائد. ٣مج. مكة: دار عالم الفوائد.

Ibn Qudama (1962). *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology [Tahrim al-nazar].* Ed. and trans. G. Makdisi. London: Luzac.

(Ibn Taymiyya) ابن تيمية، (١٩٧٩-٨٣). **درء تعارض العقل والنقل.** تحقيق محمد رشاد سالم. ١١مج. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(Ibn Taymiyya) ابن تيمية، (١٩٨٦). **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية.** تحقيق محمد رشاد سالم. ٩مج. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(Ibn Taymiyya) ابن تيمية، (٢٠٠٥-٦). **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية.** تحقيق يحيىٰ بن محمد الهنيدي. ١٠مج. المدينة: مجمع الملك فهد.

(Ibn al-Zaghuni) ابن الزاغوني (٢٠٠٣). **الإيضاح في أصول الدين.** تحقيق عصام السيد محمود. الرياض: مركز الملك فيصل.

Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The Formative Period.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Laoust, H. (1939). *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite ne a Harran en 1262/661, mort a Damas en 1328/728.* Cairo: Imprimerie de l'Institut Francais d'Archeologie Orientale.

Laoust, H. (1957). 'Les Premieres Professions de foi Hanbalites'. *Melanges Louis Massignon* 3: 7-35.

Laoust, H. (1958). *La Profession de foi d'Ibn Batta.* Damascus: Institut Francais de Damas.

Laoust, H. 1960)-(2004. 'Hanabila'. In *Encyclopaedia of Islam.* New edn., iii. 158-162.

Madelung, W. (1974). 'The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran'. In J. M. Barral (ed.), *Orientalia hispanica.* Leiden: Brill, i1/. 504-] 25Repr. in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* London: Variorum Reprints, 1985, Part V[.

Makdisi, G. (1962). *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology.* London: Luzac.

Makdisi, G. 1962)-(3. 'Ashari and the Asharites in Islamic Religious History'. Studia Islamica 17: 37-80 and 18: 19-] 39Repr. in G. Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam.* Hampshire, UK: Variorum, 1991, Part I[.

Makdisi, G. (1963). *Ibn Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au xie siecle.* Damascus: Institut Francais de Damas.

Makdisi, G. (1973). 'The Sunni Revival'. In D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation,* 950-1150. Oxford: Cassirer, 155-68.

Makdisi, G. (1979). 'The Hanbali School and Sufism'. *Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas* 15: 115-] 26Repr. in G. Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam.* Hampshire, UK: Variorum, 1991, Part V[.

Makdisi, G. (1981). 'Hanbalite Islam'. In M. L. Swartz (ed.), *Studies on Islam.* New York: Oxford University Press, 216-64.

Makdisi, G. (1997). *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

al-Matroudi, A. H. I. (2006). *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyya.* London: Routledge.

Melchert, C. (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill.

Melchert, C. (2006). *Ahmad Ibn Hanbal.* Oxford: Oneworld Publications.

Melchert, C. (2011). '"God Created Adam in His Image"'. *Journal of Qur'anic Studies* 13: 113-24.

Melchert, C. (2012). 'al-Barbahari'. *Encyclopaedia of Islam. edn III.* Edited by: Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill Online, 2013. University of Nottingham. 15 August 2013 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-/3al-barbahari-COM22944

Michot, J. R. (1994). *Ibn Taymiyya: Lettre a Abu l-Fida'.* Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l'Universite Catholique de Louvain.

Michot, Y. J. (2003). 'A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risala Adhawiyya*: Being a Translation of a Part of the *Dar Al-Taarud* of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices'. *Journal of Islamic Studies* 14: 149-203 (Part I) and 14: 309-63 (Part II).

el-Omari, R. (2010). 'Ibn Taymiyya's "Theology of the Sunna" and his Polemics with the Asharites'. In Y. Rapoport and S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times.* Karachi: Oxford University Press, 101-19.

Ozervarli, M. S. (2010). 'The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimun'. In Y. Rapoport and S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times.* Karachi: Oxford University Press, 78-100.

Patton, W. M. (1897). *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna.* Leiden: Brill.

Perho, I. (2001). 'Man Chooses his Destiny: Ibn Qayyim Al-Jawziyya's View on Predestination'. *Islam and Christian-Muslim Relations* 12: 61-70.

Peskes, E. 1960)-(2004. 'Wahhabiyya'. In *Encyclopaedia of Islam*. New edn., xi. 39-45.

Peskes, E. (1999). 'The Wahhabiyya and Sufism in the Eighteenth Century'. In F. de Jong and B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill, 145-61.

Qadhi, Y. (2010). '"The Unleashed Thunderbolts" of Ibn Qayyim al-Gawziyyah: An Introductory Essay'. In C. Bori and L. Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah. Oriente Moderno* monograph series, 1 /90: 135-49.

Sabari, S. (1981). *Mouvements populaires a Bagdad a l'epoque 'abbaside, ixe-xie siecles*. Paris: Maisonneuve.

al-Sarhan, S. S. (2011). 'Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal'. Doctoral dissertation, University of Exeter.

Seale, M. S. (1964). *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*. London: Luzac.

Shihadeh, A. (2006). 'Three Apologetic Stances in al-Tufi: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction'. *Journal of Quranic Studies* 8: 1-23.

Swartz, M. (2002). *A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzi's Kitab Akhbar as-Sifat. A Critical Edition of the Arabic Text with Translation, Introduction and Notes*. Leiden: Brill.

Tufi, Najm al-Din (2002). *Al-Isharat al-ilahiyya ila l-mabahith al-usuliyya*. Ed. Abu Asim Hasan b. Abbas b. Qutb. 3 vols. Cairo: al-Faruq al-haditha.

(Tufi) الطوفي (٢٠٠٥). درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح. تحقيق أيمن شحادة. الرياض: مركز الملك فيصل.

Vishanoff, D. R. (2011). *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law.* New Haven: American Oriental Society.

Watt, W. M. (1994). *Islamic Creeds.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Williams, W. (2002). 'Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse'. *International Journal of Middle East Studies* 34: 441-63.

القسم الرابع

التاريخ السياسي والاجتماعي وتأثيره في علم الكلام

(نماذج أربعة)

الفصل السادس والثلاثون
المأمون والمحنة

نيمرود هورڤيتز

(١)
مقدمة

يُقصد بالمحنة سلسلة المساءلات التي بدأها الخليفة المأمون (حكم من ١٩٨/٨١٣ إلىٰ سنة وفاته ٢١٨/٨٣٣) في الأشهر الأخيرة من حياته، وكان عمّاله يقومون بها، فيطرحون علىٰ علماء المسلمين سؤالًا واحدًا: هل القرآن مخلوق؟ وكان أكثر هؤلاء العلماء يؤكد كونه مخلوقًا، موافقةً للسلطة، بينما أبىٰ قليل منهم الإقرار بذلك؛ فأُودعوا السجن، ومات بعضهم فيه. ولم يزل الأمر كذلك حتىٰ جاء الخليفة المتوكل (ت. ٢٤٧/٨٦١)، فأخمد نار هذه المساءلات، بعد انصرام خمس عشرة سنة من الإكراه والمقاومة.

لقد ساءل المحققون [المستجوبون] عشرات العلماء ممن علت أسنانهم، وعُرفوا بالإخلاص السياسي، وكانوا يحظوْن كذلك بإكبار العامة، فاستحالت المحنة -بهذه الإهانة العلنية- صدمة جمعية، أحكمت قبضتها علىٰ خيال الأجيال التالية، فزخرت كتب التاريخ والتراجم بأخبارها. وقد اعتنىٰ الباحثون الغربيون أيضًا عناية كبيرة بهذا الحدث، وتساءلوا عن السبب في تركز المساءلات علىٰ خلق القرآن، وعن السبب في إثارتها في أوائل القرن الثالث/التاسع، وعن السبب في مبادرة المأمون إلىٰ اتباع مثل هذه السياسة. وعلىٰ الرغم مما نالته المحنة من

اهتمام القدماء والمحدثين جميعًا، فإن كثيرين ممن يتوفرون علىٰ درسها يعتقدون أن أسبابها «غامضة» (ناواس Nawas ١٩٩٤ : ٦٢٣).

ويتناول المؤرخون المحدثون المحنة من منظورين: يصورها أولهما تدخلًا من المأمون في الخلافات الكلامية التي قسمت العلماء إلىٰ فرق مذهبية وسياسية شتىٰ[1]، فهي تُعد -من هذا الوجه- إجراءً لإعادة تشكيل علم الكلام. ويلتفت المنظور الآخر إلىٰ جهود المأمون في توطيد سلطان الخليفة[2]. وأصحاب هذه المقاربة يقرنون آراءه الدينية بمصالحه السياسية، ويذهبون إلىٰ أنه اخترع المحنة تقويةً لسلطة الخليفة الروحية، وليكون «الرئيس الأعلىٰ الذي خُول سلطة لا تعرف منازعة، ولا حدًّا، وليس له فيها شريك» (ناواس ١٩٩٤: ٦٢٤).

ويرىٰ هذا الفريق الأخير من المؤرخين أن المحنة كانت مرحلة جديدة من صراع علىٰ المرجعية الروحية [الدينية]، استمر عدة عقود بين الخلفاء والعلماء، وأن الخلفاء رَأَوْا أن سلطتهم الروحية كانت إلىٰ أفول في السنين التي تسبق المحنة، بينما كانت مكانة العلماء في صعود، بوصفهم الورثة الروحيين للنبي ﷺ. من أجل ذلك، كانت المحنة التي ابتدعها المأمون تهدف -في رأي هؤلاء- إلىٰ «تدعيم دور الخليفة بوصفه إمامًا في المسائل الدينية . . .» (كرون وهيندز ١٩٨٦ : ٩٧). وبعبارة أخرىٰ: لقد ذهبوا إلىٰ أن المحنة إنما أريد بها أن تعكس ديناميكية انحدار المرجعية الروحية للخليفة، حتىٰ يستعيد مكانته الدينية.

وتعد الرسائل الخمس التي كتب بها المأمون إلىٰ عامله علىٰ بغداد، والتي رواها الطبري (ت. ٣١٠/٩٢٣) في تاريخه، هي المصدرَ الرئيس الذي يقفنا علىٰ بواعث هذا الخليفة في ابتداع المحنة. ففي مفتتح أولاها يؤكد أن **[حق الله علىٰ] أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهادُ في إقامة دين الله الذي استحفظهم** (الطبري، تاريخ، ١١١٢؛ ترجمة ١٩٩). ومن الممكن أن تُفهم هذه العبارة علىٰ وجهين:

---

(١) راجع استقصاء دقيقًا للأعمال التي أخذت بهذه المقاربة في: ناواس ١٩٩٤: ٦١٦-١٩. وهناك دراستان مهمتان لجولدتسير ١٩٦٣: ٨٥، وهودجسون ١٩٧٤: ١/٣٨٩، ذكرتا -علىٰ نحو عابر- أن المحنة كانت صراعًا بين المحدِّثين والمتكلمين. ويلاحظ هودجسون أيضًا أن المحدثين كانوا -قبل المحنة- يضطهدون المتكلمين، وهذه ملاحظة مهمة، وهي أحد الأدلة في هذا الفصل.

(٢) راجع استقصاءً لهذه الأعمال في: هورفيتز Hurvitz ٢٠٠٢: ١٦-١٩.

أحدهما: أن الأئمة والخلفاء بمعنىً، وتكون الرسالة حالئذٍ إنما تصف الخلفاء بأنهم مستقلون، وأنهم فوق سائر الناس. والآخر: أن المراد بالأئمة العلماءُ المبرِّزون، كالشيوخ في حِلق العلم، وقادة الفكر عمومًا، ويكون المصطلحان «خلفاء» و«أئمة» إنما يشيران إلىٰ فريقين مختلفين (الحكام والعلماء)، ولا يختص الخلفاء حينئذ بالجانب الروحاني [الديني]، وإنما يَشركهم العلماء فيه، وهذا يعني أن المحنة لم تكن مواجهة بين الخلفاء والعلماء. علىٰ أن الرسالة -علىٰ نحو ما وصلت إلينا- لا تقطع بالمراد من كلمة «الأئمة».

وفي الرسالة الثالثة أيضًا شِيَةٌ من هذا الغموض؛ إذ جاء فيها: **[فإن من حق الله علىٰ] خلفائه في أرضه، وأمنائه علىٰ عباده** (الطبري، تاريخ، ١١١٧؛ ترجمة ٢٠٥). فإذا فهمنا أن المراد بقوله: **أمنائه علىٰ عباده** طائفة أخرىٰ من الناس سوىٰ الخلفاء؛ كان المعنىٰ -علىٰ نحو ما ذكرناه في مفتتح الرسالة الأولىٰ- أن الخلفاء يمثلون جزءًا من جماعة أكبر من الأئمة الروحيين، الذين يهدون أمة المسلمين ويحفظونهم من الحيدة عن الصراط المستقيم. ففي كلتا الرسالتين يصور المأمون الخلفاء بوصفهم جزءًا من النخبة، لا بوصفهم قادة أفذاذًا، أرفع درجةً من سائر المؤمنين.

وقد أقام محمد قاسم زمان البرهان الوثيق علىٰ أن الصواب أن يكون حديثنا عن «التعاون بين الخلفاء والعلماء، لا عن التباعد والفرقة بينهم» (زمان ١٩٩٧: ١٢)، وهو ما يُقوِّض الخلفية التاريخية للزعم القائل بأن المحنة كانت سعيًا لتوطيد المرجعية الدينية للخليفة. والحق أننا إذا طالعنا المصادر، ككتب التاريخ والتراجم والمراسلات التي ذكرت المحنة، لم نصادف أي ذكر للخلفاء بوصفهم منفردين بالمرجعية الدينية، ولم نرَ أثرًا لوجود اضطراب في العلاقة بينهم وبين العلماء. ومهما يكن مراد المأمون من حديثه السابق عن المرجعية الدينية للخليفة، فإن رسائله لا تُعد طلبًا صريحًا لاحتكارها.

فكيف يجب إذن أن نفهم كلمات المأمون؟ الذي أراه أنها كانت إيذانًا بقبول المشاركة في المناقشات التي لم يشارك فيها معظم الخلفاء إلا نادرًا؛ إذ لم يكن من الشائع أن يضرب الخليفة بسهم في النزاعات الكلامية، ولا كان من

الطبيعي -يقينًا- أن يعارض النخبةَ من أهل السنة. وقد برر المأمون صنيعه المتفرد [الاستثنائي] بعبارات متعددة عن مشروعية الأهلية الدينية للخليفة. والحق أن دعواه احتياز الخليفة مرجعية دينية إنما كانت وسيلة تمكنه من المشاركة في أحد الخلافات الحاسمة في مرحلة باكرة من [تاريخ] الإسلام: أهمية التنظيرات الكلامية (theological speculations). علىٰ أن هذا الأمر لم يكن غاية في نفسه؛ ولذلك كان قول المؤرخين بأن الباعث الرئيس علىٰ المحنة هو دعم المرجعية الدينية للخليفة خلطًا بين الغايات والوسائل.

لقد كان الهدف الرئيس من المحنة تغييرَ السياسة العقدية بوضع المشروع الكلامي في مركز الدائرة الفكرية والدينية الإسلامية، وتوجيهَ التنظيرات الكلامية نحو العقائد الإيمانية. وصاحَبَ ذلك تدعيمُ مكانة المتكلمين واضطهادُ المحدِّثين؛ لما عُرف به هؤلاء من معارضتهم للمشروع الكلامي، مع استخدامهم نفوذَهم في تهميش المتكلمين. لقد كانت المحنة هي اللحظةَ التي اقتحم فيها المأمون صراع السياسة الدينية، مُوَادًّا للمتكلمين ومُحَادًّا للمحدِّثين، وسعىٰ إلىٰ قلب مسار التاريخ الفكري والعقدي الإسلامي.

(٢) مرجعية التنظير الكلامي

يتضمن الخلاف الذي دارت رحاه حول مسألة خلق القرآن قضيتين مترابطتين، تتعلق أولاهما بالقرآن نفسه: أهو مخلوق أم لا؟ وتتصل الأخرىٰ بعلم الكلام: أيمكن لبشر أن يأتي بجواب شافٍ في المسائل الاعتقادية -كمسألة خلق القرآن- بطريق النظر العقلي؟ ونحن إذا أمعنا النظر في المثاقفات التي دارت بين الطرفين، تبينًا أن المأمون وشيعته من المتكلمين قد صرفوا همهم إلىٰ السؤال الأول، بينما انشغل خصومهم، أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/ ٨٥٥) (الإمام المحدث الذي قاد المقاومة في محنة المساءلات) والمحدثون، بالسؤال الثاني. من أجل ذلك، كان المأمون وأعوانه يلتمسون أقوىٰ الأدلة الكلامية التي تثبت أن القرآن مخلوق، بينما كان ابن حنبل وأنصاره يؤكدون هوان شأن ما ينتهي إليه

المتكلمون؛ نظرًا لأن الأجوبة المبنية علىٰ العقل في باب الإلهيات لا يمكن أن تُتخذ عقائد إيمانية.

لقد كان الأساس الذي انبنىٰ عليه رأي المأمون هو تفسيره للآية القرآنية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (القرآن ٤٣: ٣)، التي ساقها في رسالته علىٰ النحو التالي: **وقد قال الله ﷻ في محكم كتابه . . .** ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (الطبري، تاريخ، ١١١٣؛ ترجمة ٢٠١). فوصف هذه الآية بأنها محكمة؛ وكان هذا موضع خلاف بينه وبين خصومه.

وليس يخفىٰ أن كلمة ﴿جَعَلْنَٰهُ﴾ هي عماد الدليل الذي ساقه المأمون، حيث رأىٰ أن الفعل «جعل» (خلق) يعني أن هناك خالقًا، هو الله، الذي خلق كل شيء، وأن هناك مخلوقًا، هو -هنا- القرآن. فقد فسر «جعل» بـ «خَلَق [من عدم]»، وهذا يعني أن القرآن مخلوق لله. وأنكر خصومه كون الآية محكمة، ورأوها من المتشابه؛ لأن للفعل «جعل» معنيين، يقول أحمد بن حنبل في رسالته التي صنفها بعد المحنة **«الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»**:

> **وذلك أن «جعل» في القرآن من المخلوقِين علىٰ وجهين: علىٰ معنىٰ التسمية، وعلىٰ معنىٰ فِعْلٍ من أفعالهم . . . فلما قال الله ﷻ:** ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، **يقول: جعله عربيًّا، جعله جَعْلًا علىٰ معنىٰ فِعْلٍ من أفعال الله تعالىٰ، علىٰ غير معنىٰ خَلَقَ.** (ابن حنبل، الرد، ٢٢، ٢٤؛ ترجمة ٩٩، ١٠١)[1].

---

(١) أخطأ الكاتب في إيراد الجزء الأول من هذا الاقتباس؛ من قوله: «وذلك أنَّ (جعل) ...» إلىٰ قوله: «من أفعالهم»؛ لأن الإمام أحمد يتحدث في هذا الموضع عن معنىٰ «جعل» في القرآن مسندًا إلىٰ المخلوقين، والمطلوب معناه مسندًا إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأن مدار الحديث علىٰ آية «إنا جعلناه قرآنًا عربيًّا» التي أُسند الفعل فيها إلىٰ الله ﷻ. وقد ذكر الإمام أن هذا الفعل (ومشتقاته) إذا أسند إلىٰ الله في القرآن كان إما بمعنىٰ «خلق»، كقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، في آيات أخرىٰ كثيرة، وإما «علىٰ غير معنىٰ خلق»، كقوله تعالىٰ لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، في آيات أخرىٰ كثيرة. يقول الإمام: «فإذا قال الله (جعل) علىٰ معنىٰ خلق، وقال (جعل) علىٰ غير معنىٰ خلق، فبأي حجة قال الجهمي: (جعل) علىٰ معنىٰ خلق؟» يعني في الآية موضع النزاع؛ فإن هذا ترجيح بغير مرجح، إلىٰ أن قال: «فلما قال الله ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، يقول: جعله عربيًّا، جعله جَعْلًا =

وبعبارة أخرىٰ: يرىٰ ابن حنبل أن أحد معنيي الفعل «جعل»[1] عزوُ وصفٍ ما لشيء موجود فعلًا، فـ «جعل» في آية «**إنا جعلناه قرآنًا عربيًّا**» تشير إلىٰ فعل من أفعال الله أسند به إلىٰ القرآن صفة كونه بلسان عربي.

إن هذا الاختلاف الدلالي يبرز خلافًا آخر يتعلق بحُكم المتشابه من الآيات القرآنية. ففي «**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية**» يذكر ابن حنبل أن زعم المتكلمين بأن «مجعول» بمعنىٰ «مخلوق» مردُّه إلىٰ آية من المتشابهات، وفي رأيه أنه من المحال معرفة المعنىٰ الصحيح لآية تحتمل وجوهًا من المعاني؛ ولذلك لا سبيل إلىٰ بلوغ درجة اليقين التي يتطلبها الاعتقاد الإيماني. والحق أنه اتهم خصومه بأنهم يتبعون ما تشابه من القرآن (ابن حنبل، الرد، ٦؛ ترجمة ٩٦-٧).

وتُبرز أجوبة ابن حنبل في أثناء الامتحان الأهميةَ التي ينوطها بالمحكمات من الآيات القرآنية، التي لا تحتاج إلىٰ إبعاد في التفسير: تأولتَ تأويلًا، فأنت أعلم. وما تأولتَ ما يُحبَس عليه، ويُقيَّد عليه[2] (صالح، سيرة، ٥٦). فأحمد لا يقبل -في هذا الرد- التأويل. وأكثر من ذلك أنه كان متواضعًا، مستعدًّا للإقرار بأن ابن أبي دوَاد (ت. ٢٤٠/ ٨٥٤) -الذي كان قاضيًا ومستشارًا للمأمون، وأسهم في إقناعه بابتداء الامتحان [المحنة]- «**أعلم**» بالمسألة التي يناقشانها. ومع ذلك، كان ابن أبي دواد مخطئًا في ظنه أن التأويل يمكن أن ينزل منزلة العقيدة، إذ يرىٰ ابن حنبل أن التأويل -وإن بدا معصومًا- لا يعدو أن يكون رأيًا لصاحبه، وأنه لذلك عرضة للخطأ، وما كان كذلك، فلا يكون عقيدة، وما ليس بعقيدة، فلا يكون فيه حبس ولا قيد.

وقد تبدىٰ إصرار ابن حنبل علىٰ أن العقائد لا تتأسس إلا علىٰ الآيات المحكمات فحسب، في غير موضع من الامتحان، قال: **أعطوني شيئًا من كتاب**

= علىٰ معنىٰ فِعْلٍ من أفعال الله تعالىٰ، علىٰ غير معنىٰ خَلَقَ». (أحمد بن حنبل، الرد، تحقيق دغش بن شبيب العجمي، الكويت: غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢١٩). (المترجم)

(١) راجع في معنيي «جعل»: لان Lane ١٩٨٤: ٢/ ٤٣٠، «خلق شيئًا من شيء»، والمعنىٰ الآخر: «أوجد».

(٢) هذه العبارة يخاطب بها الإمام أحمدُ ابنَ أبي دُوَاد. (المترجم)

الله أو سنة رسوله ﷺ (صالح، سيرة، ٥٦، ٥٩؛ هورفيتز ٢٠٠٢: ١٣٥)، ومعنىٰ هذا أنه لا شيء آخر [سوىٰ الكتاب والسنة] يصلح معتقدًا دينيًّا.

من أجل ذلك كان حديث المتكلمين والمحدثين عن أمرين مختلفين نوعَ اختلاف. فأما بالنظر إلىٰ المأمون والمتكلمين، فقد كانت المحنة لتقديم التحليل والرأي الأكثر حسمًا فيما يتعلق بخلق القرآن. وأما بالنظر إلىٰ ابن حنبل والمحدثين، فقد كانت لبيان عدم أهمية مثل هذا التحليل في العقيدة. وقد تجلىٰ عدم اهتمام المحدثين بالبحوث الكلامية في كلماتهم المقتضبة التي كانوا يرددونها قبل المحنة، عند حديثهم عن القرآن -ببساطة- بوصفه كلام الله، فلما وقع الامتحان، زادوا -من باب رد الفعل- كونه غير مخلوق (مادلونج ١٩٧٤: ٥٢٠-١).

والحق أن هذا الخلاف -الذي ظهر إبان امتحان ابن حنبل- حول قدرة العقل البشري علىٰ بلوغ نتائج موثوق بها في الإلهيات يشبه كثيرًا الخلاف الذي وقع بين المدرسيين (scholastics) وخصومهم، والذي لازم العالم المسيحي بدءًا من القرن الحادي عشر، ووصفه ج. ليف (G. Leff) ببراعة، بأنه يمثل: «المزاعم المتعارضة بين الإيمان والعقل» (ليف ١٩٥٨: ٩١). وذلك أن المدرسيين كانوا يعتقدون -كالمتكلمين- أن من الضروري دراسةَ المسائل اللاهوتية والتفكرَ فيها، وأن النتائج الناجمة عن هذا التفكر تُدرج في العقائد الإيمانية. وليس كذلك الحال عند خصوم المدرسية (scholasticism)، الذين يرون -كالمحدِّثين- أن العقل البشري قاصر بطبيعته، وأن أفكاره ونتائجه غير ثابتة، فلا يمكن -والحال هذه- حتىٰ لأكثر استنتاجاته إقناعًا أن تبلغ رتبة العقيدة الأزلية. وتعكس كلماتُ الكاردينال والمصلح الكنسي، بيتر داميان (Peter Damian) (ت. ١٠٧٢)، في «أن ما تثمره حجج أصحاب الجدل (dialecticians) لا يمكن أن يتوافق بسهولة مع أسرار القدرة الإلهية» (ليف ١٩٥٨: ٩٦) -الموقفَ الحنبليَّ في إنكار العمل بالقياس في مسائل الدين (ابن أبي يعلىٰ، طبقات، ١: ٣١)؛ ولذلك لا تنبني العقيدة إلا علىٰ النصوص المقدسة المحكمة.

(٣)

الصدام بين المحدثين والمتكلمين

وعلىٰ الرغم مما في رسائل المأمون من خطاب ينطوي علىٰ مقت وعداء للمحدثين، فإنه لم يخاطب خصومه في الغالب بوصفهم جماعة لها اسم يخصها. ومع ذلك، أشار مرة واحدة إلىٰ رؤيتهم الذاتية الجمعية، في قوله: **ونسبوا أنفسهم إلىٰ السنة** . . . (الطبري، تاريخ، ١١١٤؛ ترجمة ٢٠١)، وهذا وصف صحيح لأولئك الذين يُكبرون مدونات الحديث النبوي؛ أعني المحدثين. وقد ذكر هذا الوصفَ لضحايا المحنة ج. ناواس، الذي درس خلفيات الأشخاص الذين تهددهم المأمون في رسائله، وانتهىٰ إلىٰ أن المحنة كان مقصودًا بها «مبرِّزو المحدثين» (ناواس ١٩٩٦: ٧٠٥).

ويعد هجوم المأمون علىٰ من «يُنسبون إلىٰ السنة» المرةَ الأولىٰ التي يواجه فيها أحدُ الخلفاء طائفةَ المحدثين المتزايدةَ بمثل هذه الفظاظة. وعلىٰ الرغم من أنه كان شائعًا في مجتمعات القرون الوسطىٰ أن ينظر الحاكم وحاشيته إلىٰ سائر الناس نظرة مستعلية، فإن نوع الخطاب الذي وجهه المأمون لخصومه يبدو متفردًا. وإليك كلمته عن العامة وعن قيادتهم:

> **وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق -أهلُ جهالةٍ بالله وعمىٰ عنه . . .، وقصورٍ أن يقدروا الله حقَّ قدره. . .؛ لضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكر والتذكر** (الطبري، تاريخ، ١١١٢-١٣؛ ترجمة ٢٠٠-١، وتم إضافة تأكيدات).

وليس هذا نقدًا أيديولوجيًا عاديًا، فإن القدح الشخصي، من نحو «لا نظر له ولا روية»، و«أهل جهالةٍ»، و«ضعف آرائهم»، و«جفائهم عن التفكر»، كل ذلك يكشف عن غضب وزراية شديدين. ولم يكن عدم الكفاية العقلية في خصوم

المأمون هو الذي أثار حنقه وسخريته، وإنما إباية هؤلاء الاعترافَ بحدود مقدرتهم، والتصرفَ علىٰ وفقها. لقد كان المأمون حانقًا لأن هؤلاء «المنتسبين إلىٰ السنة» لم يُسلموا بجهلهم بعلم الكلام، وبعدم كفايتهم في بحث مسائله. ويبدو أنه لم يستطع أن يتحمل قبول وجود هؤلاء الأشخاص من «ضعاف الآراء» الذين يلغطون، ويتجرأون علىٰ التشكيك في المشروع الكلامي برمته. وقد كان من المتوقع لديه أن يكون من الناس من يجهل القضايا الكلامية، ولكن الذي لم يكن ليُطاق أن يعارضه هؤلاء حتىٰ يُضطر إلىٰ مناقشتهم في مشروعية علم الكلام. وشارك المأمونَ هذ الموقف المتعالي تُجاه الرعية بعضُ حاشيته، كالكندي (ت. ٢٥٦/ ٨٧٣) «فيلسوف العرب»، الذي حظي برعاية الخليفتين المأمون والمعتصم (ت. ٢٢٧/ ٨٤٢)، والذي كتب:

> [يجب أن نتوقىٰ] **سوء تأويل كثير من المتَّسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق؛ لضيق فطنهم عن أساليب الحق** [...] (أدامسون ٢٠٠٧: ٢٣)[1]

والحق أن الكندي كان عليمًا -كالمأمون- بالانقسام الفكري والديني الشديد بين من هُم -في رأيه- علىٰ علم بالحق ومن تتوجوا -ادعاءً- بتيجان الحق. فهؤلاء قد تسببوا في إثارة قلق شديد لديه ولدىٰ المأمون، كما وردت إشارات إلىٰ ذيوع صيتهم في رسائل الأخير، الذي وصفهم -عندما تعرض للكيفية التي استطاع بها هؤلاء الضعاف الفكر أن يقنعوا العامة، وأن ينزلوا منزل الريادة الروحية- فقال: **هم الذين جادلوا بالباطل، فدعوا إلىٰ قولهم ونحلتهم** (الطبري، تاريخ، ١١١٤؛ ترجمة ٢٠١)، ثم أسِف لأنهم نجحوا في جمع العامة حولهم، **ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة** (الطبري، تاريخ، ١١١٤؛ ترجمة ٢٠٢). ومما بعث الهمَّ في نفس المأمون كذلك أن هؤلاء المحدِّثين غير

---

(١) هذا النص من كتاب الكندي إلىٰ المعتصم بالله «في الفلسفة الأولىٰ» (ضمن «رسائل الكندي الفلسفية». تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، ص١٠٣. وقد نقلناه بلفظه من موضعه. (المترجم)

الأكفياء فكريًا كانوا قادة سياسيين أذكياء، قادرين علىٰ الظفر بإكبار العامة، واستثماره في تحقيق مآرب اجتماعية ملموسة.

وفي هذه المسألة بلغت اتهامات المأمون حدًا بالغًا من الإثارة، فالمحدثون لم يكتفوا بمكانتهم غير المستحَقة في القيادة الفكرية والدينية، وإنما راموا القضاء علىٰ المتكلمين، والحيلولة بينهم وبين التأثير [في العامة]، إنهم يؤكدون **أن من سواهم أهلُ الباطل والكفر والفرقة** (الطبري، تاريخ، ١١١٤؛ ترجمة ٢٠٢)، **[فرأىٰ أمير المؤمنين أن أولئك] . . . ولسانُ إبليس الناطق في أوليائه، والهائل علىٰ أعدائه** (الطبري، تاريخ، ١١١٥؛ ترجمة ٢٠٣).

وقد أيد تصويرَ المأمون للمتكلمين أبو عثمان الجاحظُ (ت. ٢٥٥/٨٦٩)، المتكلم الذي كان يحظىٰ بحماية ابن أبي دُوَاد، الذي كان قاضيًا كبيرًا ومستشارًا للمأمون[1]. ففي رسالة إلىٰ ابن أبي دواد وابنه كتب الجاحظ عن قوة العامة، وجنوحهم إلىٰ العنف لإفزاع المتكلمين، أو -بعبارة المأمون- إدخال الهول عليهم. يقول الجاحظ: **قد علمتَ ما كنا فيه من . . .، وإخافة علماء المتكلمين** (الجاحظ، التشبيه، ٢٨٥)، والحق أن المتكلمين أحرياء أن يخافوا العوام، الذين يعتمدون **علىٰ السلطان والقدرة، وعلىٰ العدد والثروة، وعلىٰ طاعة الرعاع والسفلة** (الجاحظ، التشبيه، ٢٨٨)، ومما يخبرنا به الجاحظ أيضًا أن هؤلاء العوام كانوا يعارضون الكلام قبل المحنة، ويأبون مناظرة المتكلمين (الجاحظ، التشبيه، ٢٨٨)[2].

---

(١) راجع استقصاءً لكتابات الجاحظ ونماذج منها في: بيلات Pellat ١٩٦٩؛ وشرحًا مفصلًا لكلامه في المحنة في: هورڤيتز ٢٠٠١: ٩٧-١٠٢؛ وتقريرًا شاملًا عن ابن أبي دواد في: فان إس ١٩٩١-٧: ٣/٤٨١-٥٠٢. وانظر أيضًا: باتون Patton ١٨٩٧: ٥٥-٦.

(٢) ههنا ملاحظتان: **الأولىٰ**: ذكر الكاتب أن هذه الرسالة من الجاحظ إلىٰ ابن أبي دواد وابنه، وإنما هي إلىٰ الولد دون الوالد، فقد جاء في أولها: إلىٰ أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دواد. **الأخرىٰ**: أن قول الكاتب عن العامة (the masses): إنهم يعتمدون علىٰ السلطان والقدرة . . . إلخ، ثم زعمه بأنهم كانوا يعارضون الكلام قبل المحنة ...، كل ذلك غير دقيق، وإنما كان الجاحظ يتكلم عن المشبهة من أصحاب الحديث، وعن استنصارهم بالعوام، وهذا نص عبارته في الموضع المذكور: وقد علمتَ =

وقد تكررت مزاعم المأمون والجاحظ في كثير من المرويات المذكورة في كتب التراجم، مما يؤكد إخافة المحدثين للمتكلمين، وما شنوّه عليهم من حملة ممنهجة. ويتجلىٰ تأثير هذه الحملة بما يدل عليه استقصاءُ كتب التراجم من أنه كان هناك من رواة الحديث -إلىٰ نهاية القرن الثاني/الثامن- طائفة كبيرة من أصحاب المقالات والمتكلمين، بيد أن عددهم أخذ في التناقص بصورة واضحة في العقود الأولىٰ من القرن الثالث/التاسع (ميلشير ١٩٩٢: ٢٨٧، ٢٩٤)، مما يشي بأنهم كانوا يعانون اضطهادًا؛ فهُمِّشوا، وأُقصوا من الدوائر العلمية الرائدة.

والحق أن مفتاح الفهم لسياسة المأمون في المحنة -التي لم تكن إلا هجومًا علىٰ المحدِّثين- إنما يُلتمس فيما صوَّره هو والجاحظ من إرهاب المتكلمين وإرعابهم علىٰ أيدي المحدثين قبل المحنة، فقد أوجد هؤلاء المحدثون مُناخًا عانىٰ فيه المتكلمون من الاستخفاف بهم ونبذهم؛ ففقدوا بذلك مكانتهم في الدوائر الفكرية، وتوقفوا عن رواية الأحاديث النبوية، وأمسكوا عن الإسهام في تشكيل الفكر الاعتقادي. وقد كانت الغاية الأساسية للمأمون من هذه المحنة أن يُنزل المتكلمين المنزلةَ الاجتماعية والفكرية التي يرىٰ أنها أليقُ بهم: القيادة الفكرية والروحية للأمة الإسلامية.

= -أرشد الله أمرك- أنَّ التشبيه، وإن كان أهله مقموعين ومُهانين وممتحنين، فإنَّ عدد الجماجم علىٰ حاله ...، وقد كانوا يتَّكلمون علىٰ السُلطان والقدرة، وعلىٰ العدد والثَّروة، وعلىٰ طاعة الرَّعاع والسِّفلة؛ فقد صاروا اليوم إلىٰ المنازعة أميل، وبها أكلف ...، وقد أطمعني فيهم مناظرتهم لنا، ومقايستهم لأصحابنا. وقد صاروا بعد السَّبِّ يَخُفُّون، وبعد تحريم الكلام يجالسون ...، والعامة لا تفطن لتأويل كفِّها، ولا تعرف مقاربتها. (المترجم)

(٤)
المحنة في السياق

ويصف تاج الدين السبكي (ت. ٧٧١/ ١٣٧٠) -في عبارة دفاعية عن المحنة، تضع أوزارها على كواهل مستشاري المأمون- النظرة التي تشارك فيها المأمون وهؤلاء المستشارون:

> **وقد كان المأمون الذي افتُتحت [المحنة] في أيامه -وهو عبد الله المأمون بن هارون الرشيد- ممن عُني بالفلسفة وعلوم الأوائل، ومَهَرَ فيها، واجتمع عليه جميعُ علمائها، فجرَّه ذلك إلى القول بخلق القرآن** (السبكي، طبقات، ٢: ٥٦).

لقد كتب السبكي أن أولئك الذين أغروا المأمون بافتتاح المحنة، كانوا يتخذون رأيًا دينيًّا واحدًا، يعتنقه كثير من المتكلمين، ولهذا الرأي عدة سمات: **أولاها**: أن أصحابه كانوا معنيين بمدونة معرفية (التنجيم، والفلك، والطب، إلخ)، وكانت هذه المدونة موجودة قبل ظهور الإسلام في الحضارات التي يقال لها: شركية، كاليونانية والفارسية والهندية. وقد كتب الكندي، يقول: **وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا]** (أدامسون ٢٠٠٧: ٢٣)[1]. **وثانيتها**: أن هذه المعرفة العلمية إنما تَحصَّلت وجُمعت بالبحث، والشرح، والمناقشات النقدية بين العلماء، وكلها تقوم على ملكات عقلية، وقد ترتب على ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه أولوْا أهميةً كبيرة لاستخدام العقل في فهم عوالم الطبيعة

---

(١) هذا النص من كتاب الكندي إلى المعتصم بالله «في الفلسفة الأولى» (ضمن «رسائل الكندي الفلسفية»)، ص١٠٣. على أن مضمونه لا يختص بالمتكلمين وحدهم، وإنما هو من منهج الإسلام عامة؛ فإن حاصله أننا نتبع الحق لكونه حقًّا في نفسه، وإن جاء على لسان كافر؛ لأن كفر الناطق غير مؤثر في ماهية الحق المنطوق به، فتعين المصير إليه؛ ولذلك يبدو لي أن إيراد الكاتب هذا النصَّ استدلالًا في هذا الموطن ضعيفٌ. (المترجم)

وما وراء الطبيعة، وفي تفسيرها. وثالثة هذه السمات: أنهم كانوا يستحسنون المناظرات، ولا سيما في القضايا الكلامية والمنطقية (المسعودي، مروج، ٣: ٣٥٠، ٤: ١٣، ٢٢-٣، ٧٤-٥). ومن الممكن أن يُصنف أصحاب هذا المذهب بوصفهم «وسط المتكلمين» *(mutakallimun milieu)*.

وقد أكد السبكي الأثر السياسي لوسط المتكلمين في بلاط المأمون، حين عزا إليهم القدرة على إغراء الخليفة بافتتاح المحنة. ومع ذلك، ينبغي القول بأن حضور المتكلمين في بلاط الخلافة لم يبدأ مع المحنة، ولا توقف بعدها، بل يبدو أن الأسباب التي وصلتهم بهذا البلاط كانت قوية منذ الأيام الأولى للحكم العباسي، كما أنها امتدت عدة قرون بعد المحنة، عندما تفتّتت الإمبراطورية إلى دول الأسرات الحاكمة. وقد كان كثير من حكام هذه الدول ومن الخاصة فيها يقومون برعاية دراسة العلوم، والفلسفة، وعلم الكلام (برينتجيس Brentjes ٢٠١١).

والحق أن البلاط في عهد الخلافة والأسرات الحاكمة قد أحاط المتكلمين ببيئة حافزة على الازدهار. ومنذ العقود الأولى للإمبراطورية العباسية، وعلمُ الكلام، وعلومُ الأوائل (ولا سيما الطب وعلم التنجيم)، والفلسفةُ أحيانًا، قد أصبحت جميعًا مكوِّنًا رئيسًا في ثقافة البلاط. وقد كان الحكام والخاصة يبتاعون المخطوطات الأجنبية التي تناقش علوم الأوائل؛ بغية ترجمتها إلى العربية، فأوجدوا بذلك ما أطلق عليه جوتاس «ثقافة الترجمة» (culture of translation) (جوتاس Gutas ١٩٩٨: ٢٦)، وكانوا كذلك يعقدون مجالس للمناظرات الكلامية والمناقشات العلمية، وانتهى الأمر بأن أصبحت المعرفة بالكلام أو بالعلوم [علوم الأوائل] سبيلا تُتخذ لبلوغ مجلس الخليفة، حتى إن بعض رجال الوسط الكلامي كان لهم تأثير هناك، كالقاضي ابن أبي دواد، الذي كان مشتغلًا بالكلام، وراعيًا للمتكلمين، وتصفه كثير من المصادر بأنه المخطِّط الرئيس للمحنة. والحاصل أن البلاط العباسي والثقافة السائدة فيه قد عضدا تطور البحث الكلامي، وأهمُّ من ذلك أنهما ساعدا المتكلمين على بلوغ مراكز السلطة.

ومما يجدر ذكره أن البلاط رعىٰ المحدثين أيضًا، علىٰ معارضتهم الدائمة للاشتغال بمثل هذا النوع من المعرفة. وهي المعارضة التي بعثت شكوكًا عميقة تُجاه فروع «العلم الأجنبي»، التي كانت تسمىٰ أحيانًا «العلوم المهجورة» (جولدتسير ١٩٨١: ١٨٧). وكان بعضهم يرىٰ أن دراسة علوم الأوائل إضاعة للوقت، بينما كان آخرون يرون أنها ترمي بالمؤمنين في هوة الضلال. وعلىٰ الجملة، كان المحدثون ثنوية الرأي في العقل: فهم يستخدمون الملكات العقلية في المسائل الفقهية، بينما كان كثير منهم يأبىٰ صراحةً التعويل عليها في القضايا الاعتقادية. وكانوا ينكرون المناظرات الكلامية علىٰ كل حال.

وقد كان معظم الخلفاء العباسيين يكبرون المحدثين في صدق، أو كان لهم من الحنكة السياسية ما حملهم علىٰ أن يحافظوا علىٰ حسن العلاقة بهم، متمسكين بموقف الحياد السياسي فيما يتعلق بالاضطرابات بينهم وبين المتكلمين. وعلىٰ الرغم من أن معظم الخلفاء لم يتدخلوا في الخلافات العلمية، فإن المحدثين كانوا قادرين علىٰ نزع الشرعية عن المتكلمين، وعن مشروعهم الكلامي، ويبدو أنهم نجحوا -في العقود الأولىٰ من القرن الثالث/التاسع- في نزاعهم حول التدين الإسلامي. علىٰ أن ذلك لم يصادف قبولًا لدىٰ المأمون وحاشيته، الذين شرعوا -مُغْفِلِينَ الموقفَ الحياديَّ الموروث للخلافة- في امتحان المحدثين باسم الدولة.

ومن الممكن -إذا وضعنا المحنة موضعها في سياق السياسة الثقافية والدينية العباسية- أن نميز ثلاث مراحل. ففي المرحلة الأولىٰ (من المنصور إلىٰ المأمون)، أيَّد البلاط العباسي وسط المتكلمين وجهودَهم الفكرية تأييدًا كبيرًا، ورعىٰ كذلك المحدثين، الذين أضحوا شديدي التأثير بين علماء الدين، وكانوا قادرين علىٰ تهميش المتكلمين، وتقزيم تأثيرهم في المذاهب الفقهية والاعتقادية جميعًا. ولم يكن الخلفاء يتدخلون -في هذه المرحلة- في الصراع الدائر بين هذين الاتجاهين. أما المرحلة الثانية، وهي الخمس عشرة سنة التي وقعت فيها المحنة (٢١٨/٨٣٣-٢٣٣/٨٤٨)، فقد تخلىٰ الخلفاء فيها عن سياسة الحياد، وساندوا المتكلمين باضطهاد المحدثين. وأما المرحلة الثالثة، فبدأت بعد نهاية

المحنة، وقد استعاد الخلفاء فيها رفقهم بالمحدثين، ولكنهم أقاموا علىٰ دعم المتكلمين، الذين احتفظوا بسيطرتهم الكبيرة علىٰ بلاط الخلافة، سواء فيما يتعلق بالأعمال الدينية والثقافية، أو فيما يتعلق بالأدوار الإدارية التي مارسوها في إدارة الدولة، وقد استمرت سيطرتهم علىٰ البلاط لقرون بعد المحنة.

(٥)
النتائج

كان قد مرَّ علىٰ ظهور الإسلام -حين افتتح المأمون المحنة- ما يزيد قليلًا علىٰ مائتي عام، وكان المفكرون المسلمون لا يزالون مشتغلين بصياغة العقائد. وفي الحق أن اختلافهم العقدي قد أفضىٰ إلىٰ وجود تيارات فكرية متنوعة، تتصارع فيما بينها، ويسعىٰ كل منها إلىٰ الحصول علىٰ مكانة في السلطة الاجتماعية والسياسية، يستطيع من خلالها أن يحدد منظومة العقائد الإسلامية. ومن القضايا التي فرقتهم مدىٰ ما يجب أن يكون من حجيةٍ للدليل العقلي في العقائد الدينية. وقد اشترك في هذه الخصومة فريقان قويان: المحدثون المحافظون الذين أنكروا البحث الكلامي، والمتكلمون المتحررون الذين حرضوا عليه. ولما قرر المأمون أن يكون طرَفًا في هذا النزاع، أحاله نارًا ضارية، هي التي سُميت بالمحنة. ومن الجدير بالذكر أن هذا النمط من الخلاف ظهر في ديانات التوحيد الثلاث: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، ولا سيما عندما مازجت علوم اليونان ومنطقهم.

وقد أتاحت هذه المحنة للمؤرخين أن يتوفروا علىٰ دراسة طبيعة الصراع علىٰ السلطة بين العلماء، وما اشتمل عليه هذا الصراع من ديناميكية، وما نشأ عنه من العقيدة الإسلامية. كما أتاحت لهم أن يدرسوا كيف تم تأسيس السلطة العلمية، وما الوسائل الإقناعية التي ابتدعها أهل العلم، وكيف طبقوها علىٰ مختلف الطبقات الاجتماعية والثقافية. وعلاوةً علىٰ ذلك، كشفت النقاب عن

التحالفات بين العلماء والقادة السياسيين، وعن حدود هذه التحالفات، وكذلك عن الصعاب التي واجهها هؤلاء القادة السياسيون عندما حاولوا هم أنفسُهم التأثير في عقائد المسلمين.

المـراجع

Adamson, P. (2007). *Al-Kindi.* Oxford: Oxford University Press.

Bentjes, S. (2011). 'Ayyubid Princes and their Scholarly Clients from the Ancient Sciences'. In A. Fuess and J.-P. Hartung (eds.), *Court Cultures in the Muslim World, Seventh to Nineteenth Centuries.* London: Routledge, 326-56.

Crone, P., and M. Hinds (1986). *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam.* Cambridge: Cambridge University Press.

van Ess, J. (1991-7). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* 6 vols. Berlin: de Gruyter.

Goldziher, I. (1981). 'The Attitude of Orthodox Islam toward the 'Ancient Sciences''. In M. L. Swartz (ed.), *Studies on Islam.* New York: Oxford University Press.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society 2)nd-4th/ 8th-10th centuries).* London: Routledge.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.

Hurvitz, N. (2001). 'The Mihna as Self-Defense'. *Studia Islamica* 92: 93-111.

Hurvitz, N. (2002). *The Formation of Hanbalism: Piety into Power.* London: Routledge Curzon. Ibn Abi Yala (Tabaqat). Tabaqat al-Hanabila. 2 vols. Cairo: Matbaat al-Sunna al-Muhammadiyya.

ابن حنبل (الرد). الرد على الزنادقة والجهمية. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٩٣/١٩٧٣. (Ibn Hanbal)

[trans. M. S. Seale, *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers.* London: Luzac, [1964.

الجاحظ، أبو عثمان (التشبيه). رسالة في نفي التشبيه. في: عبد السلام محمد هارون (تحقيق)، رسائل الجاحظ. ٤ مج. بيروت: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤-٧٩، ١: ٢٨٣-٣٠٨. (al-Jahiz)

Lane, E. W. (1984). *An Arabic-English Lexicon.* 2 vols. Cambridge: The Islamic Text Society.

Leff, G. (1958). *Medieval Thought: From Saint Augustine to Ockham.* Harmondsworth: Penguin Books.

Madelung, W. (1974). 'The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran'. In J. M. Barral, *Orientalia hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata.* Leiden: Brill, 504-25.

المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: دار القلم، ١٩٨٩. (al-Masudi)

Melchert, C. (1992). 'Sectaries in the Six Books: Evidence for their Exclusion from the Sunni Community'. *The Muslim World* 82: 287-95.

Nawas, J. A. (1994). 'A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna'. *International Journal of Middle East Studies* 26: 615-29.

Nawas, J. A. (1996). 'The Mihna of 218 A.H.833 / A.D. Revisited: An Empirical Study'. *Journal of the American Oriental Society* 116: 698-708.

Patton, W. M. (1897). *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna, 218-234 A. H.* Leiden: Brill.

Pellat, C. (1969). *The Life and Works of Jahiz. Translations of selected texts.* Berkeley: University of California Press.

صالح بن أحمد بن حنبل (Salih b. Ahmad b. Hanbal) (سيرة). **سيرة الإمام أحمد بن حنبل.** الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١.

السبكي، تاج الدين (al-Subki) (طبقات). **طبقات الشافعية الكبرىٰ.** ١٠ مج. القاهرة: عيسىٰ البابي الحلبي، ١٩٦٤-٧٦.

الطبري، أبو جعفر محمد (al-Tabari) (تاريخ). **تاريخ الرسل والملوك.** ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١.

]trans. C. E. Bosworth, *The History of al-Tabari The reunification of the Abbasid Caliphate = The history of al-Tabari/Tarikh al-rusul wal-muluk,* vol. xxxii. New York: SUNY Press, [1987.

Zaman, M. Q. (1997). *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite.* Leiden: Brill.

الفصل السابع والثلاثون
محنة ابن عَقِيل (ت. ٥١٣/١١١٩)
وفتنة ابن القُشَيري (ت. ٥١٤/١١٢٠)

ليفنات هولتزمان

يُقصد بمحنة ابن عقيل وفتنة ابن القشيري الحدثان اللذان وقعا في القرن الحادي عشر في بغداد، وكانا أمارةً علىٰ انتصار الإسلام النقلي [الأثري] علىٰ الإسلام العقلي. فأما محنة ابن عقيل فهي سلسلة من الوقائع بدأت -في سنة ٤٥٨/١٠٦٦- باضطهاد أقرانه من الحنابلة له اضطهادًا صريحًا، ثم استمرت بنفيه، ثم انتهت بتوبته العلنية في سنة ٤٥٦/١٠٧٢. وأما فتنة ابن القشيري، فهو الاسم الذي أطلقه مصنفو الحنابلة علىٰ مجموعة من أعمال المعارضة والعنف، وقعت بين شوال ٤٦٩/مايو ١٠٧٧ ومنتصف صفر ٤٧٠/سبتمبر ١٠٧٧. وإذا كانت هذه الفتنة صدامًا صريحًا بين الحنابلة والأشاعرة، فإن محنة ابن عقيل -التي توصف في الدرس الغربي بأنها انتصار للإسلام النقلي علىٰ المعتزلة- هي شأن حنبلي خالص.

وَصْف بغداد في القرن الحادي عشر: كانت مدينة حيَّة، زاخرة بالأنشطة التجارية والسياسية والدينية والثقافية، التي تركزت -بصورة رئيسة- في الجانب الشرقي. وقد مرت بها -في ذلك العهد- تغيرات كبرىٰ، تُعرف في الدرس الغربي بـ «الإحياء السني» (the Sunni Revival). علىٰ أن أهم الأحداث السياسية آنذاك كان هو استيلاءَ طُغرل بك عليها، في سنة ٤٤٧/١٠٦١؛ إذ كان ذلك نهايةً لحكم

البويهيين الشيعي، ومبدأ لحكم السلاجقة السنّي. وقد ازدهرت الحياة الدينية والثقافية في المدينة بإنشاء المدارس السنية (كالنظامية، انظر: المبحث ٢)، والرُّبُط الصوفية، وكانت بغداد تعد بحقٍّ العاصمة الثقافية العالمية للعالم الإسلامي.

لقد كانت بغداد -في أوائل الحكم السلجوقي- مفعمةً بالأنشطة الفكرية المؤّارة التي يقوم بها علماء من جميع اتجاهات الفكر الإسلامي: الأثريون، وأشباه الأثريين، والعقلانيون. بيد أن قادة الحياة الدينية -غيرَ مدافَعين- كانوا هم الأثريين، الذين يُعرفون بالحنابلة غالبًا (علىٰ الرغم من أن الأثريين موجودون في المذاهب الأربعة). وقد وصف الباحثون المحدثون (ومنهم أُنري [هنري] لاؤوست، ونيمرود هورفيتز، وميشيل كوك) -متَّبعين نظريات إيرا لابيدوس (Ira Lapidus)- المذهبَ الحنبلي بكونه يمثل إطارًا اجتماعيًّا وحركة سياسية دينية ذات تأثير عميق علىٰ العامة. والحق أن بساطة الرسالة الأثرية الحنبلية، وسهولة الوقوف علىٰ مقالات الحنابلة -التي تذاع بصورة أساسية في الخُطب العامة وفي الحلقات الدراسية المفتوحة- قد أتاحت للناشطين الحنابلة المتحمسين تجنيد العامة في سبيل تحقيق مآربهم السياسية. وقد كان الحنابلة يوصفون -في الدراسات المبكرة- بالعامة [الرعاع] الجهلاء. ومع ذلك، كان للحنابلة -كما لسائر الطوائف الاجتماعية في بغداد- خاصةٌ من أهل العلم ومن أثرياء التجار، الذين يسكنون الحي الراقي المعروف بـ «باب المراتب»، وتقوم بينهم صلات اجتماعية وأسرية (لاؤوست ١٩٥٩: ٩٥-١٠٥؛ ساباري Sabari ١٩٨١: ١٠١-٢٦؛ كوك Cook ٢٠٠٠: ١١٤-٢٨؛ هورفيتز Hurvitz ٢٠٠٣: ٩٨٥-١٠٠٨؛ إفرات Ephrat ٢٠٠٠: ٨٧-٨؛ ڤان رينتيرغيم van Renterghem ٢٠٠٨: ٢٣١-٥٨).

وقد عُرف الحنابلة -في العصر البويهي- بأنهم مثيرو الشغب؛ نظرًا لما كان يقوم به أئمتهم، البربهاري (ت. ٣٢٩/٩٤١) وابن بطة (ت. ٣٨٧/٩٩٧)، من تحريض. غير أن علاقتهم بالخليفة توثقت في العصر السلجوقي؛ فغدوْا بذلك جزءًا من المؤسسة، وواتتهم الفرصة ليمارسوا تأثيرًا في الحياة الدينية في بغداد.

وقد كان عملهم -بقيادة الشريف أبي جعفر الهاشمي (ت. ٤٧٠/١٠٧٧-٨)، السياسي الداهية والإمام الهاشمي المرموق- موزعًا علىٰ جهتين: إحداهما: إيجاب الأحكام الدينية الشديدة علىٰ الأفراد (كتحريم الموسيقا، وإراقة الخمر التي يصادرونها من الحانات). والأخرىٰ: إنكارهم البدعة علىٰ اختلاف صورها، ولا سيما مقالات المعتزلة والأشاعرة. وبينما كان العامة يساعدون الحنابلة بالمشاركة في الشغب الحنبلي «العفوي»، كان الاتجاه المخاصم للعقل (anti-rationalist) يتسرب إلىٰ الدوائر الفكرية؛ إذ لم يكن القرن الحادي عشر هو «الوقت المناسب» ليتخذ المرء اتجاهًا عقلانيًا، لا معتزليًا ولا أشعريًا. والحق أن الجدل بين النقليين والعقليين قد توقف، وخلّىٰ الطريق للاضطرابات التي كان يثيرها الشريف أبو جعفر، إما مباشرة وإما علىٰ نحو غير مباشر.

وكان الشريف أبو جعفر -علىٰ ما تمتع به من تأييد العامة وإجلالهم إياه- أسوةً للحنابلة، عالمًا تقيًا، زاهدًا متواضعًا، عنيفًا، ذا همة. حظي بإكبار الخلفاء، حتىٰ إن القائم بأمر الله، الذي تولىٰ الحكم أربعًا وأربعين سنة (من ٤٢٢/١٠٣١ إلىٰ ٤٦٧/١٠٧٤)، قد طلب أن يكون أبو جعفر هو القائم علىٰ أمر غسله وتكفينه. وكذلك كان أبو جعفر أول شريف يبايع الخليفة المقتدي، الذي تولىٰ الحكم تسعة عشر عامًا (من ٤٦٧/ ١٠٧٥ إلىٰ ٤٨٧/ ١٠٩٤). وقد أتاحت هذه العلاقات الوثيقة بالخلفاء لأبي جعفر أن ينفذ برنامجه في مجتمع تحكمه آراء الحنابلة، واستطاع بمفرده -في حملته الشرسة علىٰ المعتزلة والأشاعرة- أن يكبح الإسلام العقلاني.

وقد كانت حملات الحنابلة علىٰ العقلانيين مؤيَّدة من قِبل السلطان، ولا يرجع ذلك فحسب إلىٰ ما كان لأبي جعفر من علاقات بالخلفاء؛ ولكن لأن المذهب الأثري [المحافظ] (traditionalism) قد أصبح هو المذهب الرسمي للخلافة. وفي مطالع القرن الحادي عشر، أعادت العقيدة القادرية -التي صدرت باسم الخليفة القادر بالله (ت. ٤٢٢/ ١٠٣١)- تأسيس أصول الاعتقاد الأثري، وحظيت -وقد دَحضت مقالات المعتزلة والأشاعرة- بالقبول إجماعًا من قِبل أئمة الاتجاه الأثري، كما قرئت في عدة مناسبات عامة إبان حكم الخليفة القائم بأمر

الله، ابن الخليفة القادر بالله. وقد كانت هذه العقيدة أشبهَ بجوابٍ متأخر علىٰ محنة المأمون (ت. ٢١٨/٨٣٣)؛ فأتاحت للخليفة أن يتهم علماء المعتزلة، وأن يجبرهم علىٰ الرجوع عن مقالاتهم الاعتقادية العقلانية، وعلىٰ اعتناق العقيدة الأثرية. وفي جمادىٰ الأولىٰ من سنة ٤٦٠/مارس ١٠٦٨، قاد أبو جعفر طائفة من العلماء والأشراف من مذاهب شتىٰ، ويمموا شطر دار الخلافة، مطالبين بإعادة قراءة العقيدة القادرية وتأكيدها علىٰ الملأ. وقد زعموا أن السبب في هذا المظاهرة هو عودة المجالس العلمية لأبي علي ابن الوليد المعتزلي (ت. ٤٧٨/١٠٨٦)؛ فنُظمت قراءتان عامتان للعقيدة القادرية بتأييد الوزير ودعمه، ثم قرئت كذلك في المساجد، وقُدمت ثمة بوصفها العقيدة الإسلامية الصحيحة (مقدسي Makdisi ١٩٦٣: ٣٣٧-٤٠؛ ڤان رينتيرغيم ٢٠١٠: ٢١٢-١٣).

ويعد إجناتس جولدتسير هو أول باحث يتوفر علىٰ درس الأحداث التي نسوقها في هذا الفصل، فقد كشف في مقاله عن تاريخ المذهب الحنبلي - المنشور في سنة ١٩٠٨- عن العلاقات المتراكبة بين بلاط الخلافة، وأئمة الحنابلة، وأنصار المذهبين المعتزلي والأشعري، كما عرض -باقتضاب- لمحنة ابن عقيل وفتنة ابن القشيري. علىٰ أن وصف جولدتسير للأحداث كان جزئيًّا وغير صحيح؛ نظرًا لقلة المصادر التي كانت بحوزته، وكذلك لكراهيته للمذهب الحنبلي. وقد اعتمد آدم متز (Adam Mez) في كتابه *(Die Renaissance des Islams)*[1] (الذي نشر بعد موته في سنة ١٩٢٢) علىٰ وصف جولدتسير، وزاد ترجمة للعقيدة القادرية (متز ١٩٣٧: ٢٠٦-٩). علىٰ أن الصورة لم تتجل مكتملةً إلا بعد خمسين سنة في أعمال جورج مقدسي، الذي كرس نشاطه العلمي لاكتشاف جميع جوانب الحياة في بغداد، في القرن الحادي عشر، ونشر مقالة في سنة ١٩٥٧ يقر فيها بالعمل الرائد لجولدتسير عن المذهب الحنبلي، وينقد -مع ذلك- ما انتهىٰ إليه من نتائج نقدًا قاسيًا. وقد استهدف مقدسي -في مقاله المنشور سنة ١٩٨١- ما أطلق عليه تصورَ جولدتسير المغلوطَ للمذهب الحنبلي عمومًا، وفي

(١) ترجمه إلىٰ العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، بعنوان: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري». (المترجم)

القرن الحادي عشر خاصة. ومما يجدر ذكره أننا مدينون بالفضل لجورج مقدسي في قراءتنا للأحداث التالية، فقد قرأ الآثار العلمية لابن عقيل قراءةً دقيقة (واكتشف بعضها ونشره نشرةً محققة)، ووضع النقاش الكلامي في سياقه التاريخي الصحيح، معتمدًا علىٰ كثير من الروايات، ومنها رواية ابن عقيل في ترجمته لنفسه.

والحق أن قراءة مقدسي للمصادر الموجودة قراءة شاملة ومنهجية؛ ولذلك ستظل أعماله -ما لم تظهر مصادر جديدة- غير مسبوقة ولا مدافَعة، ولا سيما في دراسته لمحنة ابن عقيل التي عكف علىٰ تفاصيلها بدقة بالغة. ولم يكن الأمر كذلك في دراسته لفتنة ابن القشيري؛ لأن مقدسي لم يركز -أو لعله لم تسنح له فرصة التركيز- علىٰ السياقات المختلفة لهذا الحدث خاصة. وقد انقسم هذا الفصل -الذي نصف فيه محنة ابن عقيل وفتنة ابن القشيري- إلىٰ مبحثين: يلخص أولهما أحداث المحنة، معتمدًا اعتمادًا كبيرًا علىٰ مقدسي، ومستمدًّا مع ذلك المصادرَ الأولية، وإن في نطاق محدود، بينما يقدم الآخر أفكارًا جديدة عن الفتنة، تستند إلىٰ قراءة مباشرة للمصادر الأولية.

(١)

محنة ابن عقيل

كان أبو الوفاء علي بن عقيل فقيهًا متكلمًا، كثير التصنيف. سكن بغداد، ووثَّق ماجرياتها في ترجمته لنفسه، كما حُفظت شهادته عليها أيضًا في تصانيف ابن الجوزي (ت. ٥٩٧/ ١٢٠٠)، وابن رجب (ت. ٧٩٥/ ١٣٩٩٢)، وآخرين (مقدسي ١٩٩٧: ٤٦-٥١). وقد أفرد له مقدسي بحثين (مقدسي ١٩٦٣؛ ١٩٩٧)، وعدة مقالات، ومدخلًا موسوعيًّا. ويعد بحث سنة ١٩٦٣ إعادة بناء للرواية التاريخية من كتب التاريخ والتراجم، بينما كان الفكر الكلامي والأخلاقي لابن عقيل هو محور بحث سنة ١٩٩٧. ويعد القسم الأول من هذا البحث الأخير -وهو في ترجمة ابن عقيل- تتمة لبحث سنة ١٩٦٣، وقد اعتمد علىٰ المعلومات

الواردة في مقال نشر في جزأين (١٩٥٦، ١٩٥٧م)، وكذلك في مقال آخر بالفرنسية، نشر في سنة ١٩٥٧ (هنا: مقدسي، b١٩٥٧).

ويرجع نسب ابن عقيل إلىٰ أسرة حنفية تجنح إلىٰ الاعتزال، وتسكن في باب الطاق، وهو أحد الأحياء الراقية ببغداد، اتخذه نفر من التجار الحنفية ومعظمهم معتزلة- منزلًا لهم، وكان سوقًا كبيرة، حافلًا بالأنشطة التجارية والصناعية (لاسنر Lassner ١٩٧٠: ١٧٣؛ مقدسي ١٩٥٩: ١٨٨-٩٠). وقد حظي ابن عقيل في شبيبته بالأخذ عن أشهر الشيوخ في كل فن، ومنهم: القاضي أبو يعلىٰ (ت. ٤٥٨/١٠٦٦)، العالم الحنبلي الشهير، الذي أخذ عنه فقه الحنابلة، وأبو إسحاق الشيرازي الشافعي (ت. ٤٧٨/١٠٨٥-٦)، الذي أخذ عنه المناظرة. كما أخذ عن بعض ذوي الاتجاه العقلي، وأشهرهم أبو علي ابن الوليد المعتزلي (مقدسي ١٩٩٧: ٢٠)، الذي كان يدرس لابن عقيل مقالات المعتزلة سرًّا. وعلاوةً علىٰ ذلك، كان ابن عقيل معنيًّا أيضًا بتصانيف الحلاج الصوفي (ت. ٣٠٩/ ٩٢٢). علىٰ أنه لا ينبغي أن تؤخذ ملاحظة مقدسي التي تصف ابن عقيل بكونه ثمرة هذه المرحلة، وأنه عالَم أصغر يجسد عالم الإسلام في بغداد (مقدسي ١٩٩٧: ١٥) إلا بشيء من الحيطة؛ لأنه وإن كان قد أفاد من التنوع الثقافي في بغداد، فإنه يكاد ينفرد بهذا الأمر.

وقد انتقل عن مذهب الحنفية -الذي نشأ عليه منذ صباه- إلىٰ المذهب الحنبلي بتشجيع من الحنبلي ذي الإحسان، أبي منصور بن يوسف (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧-٨)، الذي كان يلقب بالشيخ الأجلّ، وكان تاجرًا ذا مكانة وحظوة عند الخليفة. ولم يزل ابن عقيل يلقىٰ الأذىٰ من جماعة الحنابلة، يقول: **وكان أصحابنا من الحنابلة يريدون مني هِجران جماعة من العلماء، وكان ذلك يحرمني علمًا نافعًا**. ولعل هذه الكلمة تومئ إلىٰ أنه كان يأبىٰ مفارقة علماء المعتزلة. وقد رماه الحنابلة -الذين أصروا علىٰ إذعانه لمطالبهم- بالانحراف عن عقيدتهم، [قالوا]: ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنة، وتأول لبعض الصفات (ترجمة ابن عقيل في: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، ١: ٣٢٢).

ومما يجدر ذكره أن الأذىٰ الذي تعرض له ابن عقيل بدأ عندما قدّمه

أبو منصور بن يوسف، فأصبح مدرسًا في الجامع الكبير ببوابة البصرة، المعروف بجامع المنصور، وكان يشغل هذا المكانَ من قبله شيخُه أبو يعلىٰ، إلىٰ أن وافاه الأجل في رمضان ٤٥٨/أغسطس ١٠٦٦. يقول ابن عقيل: **وأقبل عليَّ أبو منصور بن يوسف، فحظيت منه بأكبر حظوة، وقدمني علىٰ الفتاوىٰ، مع حضور من هو أسنُّ مني، وأجلسني في «حلقة البرامكة» بجامع المنصور، لما مات شيخي سنة ثمان وخمسين، وقام بكل مؤونتي وتحملي** (يوجد هذا المقطع في ترجمة ابن عقيل في: الذيل لابن رجب، ١: ٣٢٠؛ وانظر ترجمة مختلفة قليلة لدىٰ: مقدسي ١٩٩٧: ٢٤؛ وانظر في أسرة البرامكة -الذين سميت الحلقة باسمهم-: مقدسي ١٩٩٧: ٢٧).

والحق أن خلافة ابن عقيل لسلفه أبي يعلىٰ لم تسلم من المعارضة، فقد شنَّ عليه الشريف أبو جعفر -الذي كان تلميذًا مخلصًا لأبي يعلىٰ أيضًا- حملةً صريحة. وترجع نقمته عليه إلىٰ زمان أخذ ابن عقيل عن أبي يعلىٰ في مدة أحد عشر عامًا (من ٤٤٧/١٠٥٥ إلىٰ ٤٥٨/١٠٦٦)، يقول ابن عقيل: **وحظيت من قربه [أبي يعلىٰ] بما لم يحظ به أحد من أصحابه، مع حداثة سني** (ابن رجب، ذيل، ١: ٣٢٠؛ مقدسي ١٩٩٧: ٢٧). وعلىٰ الرغم من ذلك، كان أبو جعفر -الذي نال شرف تغسيل أبي يعلىٰ، وتكفينه قبل دفنه- يرىٰ نفسه أحق بوراثته من ابن عقيل (إفرات ٢٠٠٠: ٨٩). من أجل ذلك، كانت نقمته علىٰ هذا الأخير قسمة بين الجانب الشخصي، ونظرة الشريف الحماسية.

وفي المحرم من سنة ٤٦٠/نوفمبر -ديسمبر من سنة ١٠٦٧ توفي أبو منصور، ففَقَد ابن عقيل من كان يحميه، وفرَّ من أبي جعفر والحنابلة، مختبئًا في حي باب المراتب، إلىٰ المحرم من سنة ٤٦٥/سبتمبر ١٠٧٢، حيث لاذ بأصهار أبي منصور، ولا سيما أبو القاسم عبد الله بن رضوان. وكان في حي باب المراتب فريقان متنافسان: الحنابلة والهاشمية. وكان أمر ابن عقيل أحد موضوعات الصراع بينهما؛ فالشريف يقود أغلب الحنابلة، بينما يساند ابنَ عقيل فريقٌ من أحداثهم. وكذلك كان الشريف منافسًا لنقيب النقباء، أبي الفوارس، رأس الهاشمية في الحي، وكان هذا الأخير نصيرًا لابن عقيل. وقد قام الشريف

بعدة أعمال سياسية بغية عزل هذا الأخير والإجهاز عليه، كما استغل مكانته لدىٰ الخليفة في الحدّ من قوة أصحابه؛ أعني نقيب النقباء أبا الفوارس، وأبا القاسم، صهر أبي منصور. وقد استطاع -بمعونة الخليفة- أن ينتهي بقضية ابن عقيل إلىٰ نهاية محببة؛ وذلك بمحاصرته أولًا، ثم بإكراهه علىٰ التوقيع علىٰ التوبة بعد ذلك (مقدسي ١٩٩٧ : ٢٨-٤١؛ ڤان رينتيرغيم ٢٠١٠: ٢٠٧-٨).

وقد جاء وصف تفصيلي للحيل التي قام بها الشريف في مصنف نفيس، هو [المتبقي] من تاريخ الفقيه الحنبلي، أبي علي ابن البنَّاء (ت٤٧١/١٠٧٩)، الذي وثَّق أحداث سنتي ٤٦٠-١/١٠٦٨-٩، وعرض فيه نبذًا من السياسة التي كانت متبعة في حي باب المراتب. والحق أنه كان شاهد عيان علىٰ الأحداث التي وصفها -للأسف- وصفًا متفرقًا، كما كان شريكًا فاعلًا أيضًا؛ لما كان له من صلة وثيقة بالشريف أبي جعفر، وقد أصدر -وفقًا لإقراره- فتوىٰ، أو فكّر في إصدارها، ترمي ابن عقيل بالزندقة، وتطالب بقتله في الحال (مقدسي ١٩٥٦ : ٤٣/٢؛ مقدسي ١٩٩٧ : ٣٤-٥).

ولما كان ابن البنَّاء قد سجل أنماطًا شتىٰ من الأحداث اليومية في الحي، فقد بات عسيرًا تتبع قصة ابن عقيل لديه[1]. وتعد رواية الفقيه الحنبلي، المتكلم الدمشقي، التقي الصوفي، ابن قدامة (ت. ٦٢٠/١٢٢٣) أبعد زمانًا ومكانًا، وقد بناها علىٰ رواية عالم أثري دمشقي، كان قد حملها هو الآخر عن أحد القضاة، وكان هذا القاضي يزعم أنه شهد توبة ابن عقيل. والحق أن بُعد ابن قدامة عن الأحداث أتاح له أن يختصرها علىٰ نحو أكثر اتساقًا مما وردت عليه في تاريخ ابن البناء (انظر: مقدمة مقدسي لكتاب «**تحريم النظر**» لابن قدامة، xxvi-ix؛ مقدسي a١٩٥٧: ٩٤-٦؛ مقدسي ١٩٦٣ : ٥٠٤-٧؛ مقدسي ١٩٩٧ : ٦). ومع ذلك، تُعد ترجمة ابن رجب (ت. ٧٩٥/١٣٩٣) لابن عقيل أكثر اتساقًا حتىٰ من رواية ابن قدامة.

---

(١) انظر في تاريخ ابن البناء: مقدسي ١٩٥٦؛ مقدسي ١٩٩٧. وقد عول فان رينتيرغيم علىٰ هذا التاريخ في وصف الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للحي.

وقد ردَّ هذان المصدران الأخيران؛ أعني ابن قدامة وابن رجب، محنة ابن عقيل إلىٰ مسائل عقدية، فلم يعرضا للعداوة الشخصية التي أكنها أبو جعفر لهذا الأخير، ومن ذلك أن ابن قدامة -مثلًا- سمع ممن حدثه أن الحنابلة، ومعهم أبو جعفر، أهدروا دم ابن عقيل قبل أن يمكنوه من التوبة؛ فتعجب من ذلك وأشكل عليه، حتىٰ اطلع علىٰ تفاصيل القضية، وقرأ كتابه «**النصيحة**»، فأقرَّ بصنيعهم. يقول: **ولقد كنت أعجب من الأئمة من أصحابنا الذين كفروه وأهدروا دمه، وأفتوا بإباحة قتله، وحكموا بزندقته قبل توبته، ولم أدرِ أيُّ شيء أوجب هذا في حقه، وما الذي اقتضىٰ أن يبالغوا فيه هذه المبالغة حتىٰ وقفت علىٰ هذه الفضيحة** [**يعني كتاب «النصيحة»**]، **فعلمت أن بها وبأمثالها استباحوا دمه** (ابن قدامة، تحريم النظر، ١-٢). أما ابن رجب، فذكر أن خصوم ابن عقيل اطلعوا له -في سنة ٤٦١/١٠٦٨-٩- علىٰ كتب فيها **شيء من تعظيم المعتزلة، والترحم علىٰ الحلاج وغير ذلك، ووقف علىٰ ذلك الشريف أبو جعفر وغيره، فاشتدَّ ذلك عليهم، وطلبوا أذاه**، ثم ختم هذه الرواية بقوله: **ولم يزل أمره في تخبيط إلىٰ سنة خمس وستين** [/١٠٧٢] (ابن رجب، ذيل، ١: ٣٢٢).

ولسنا نعلم كم من الفتاوىٰ صدر في أمر ابن عقيل، ولا عمن، بل لا نعلم إذا كان الشريف نفسه قد طالب بتوبته، أم أن هذا الطلب دلَّ عليه مضمونُ العقيدة القادرية. والواقع أن ما لدينا من المعلومات لا يعدو أن يكون صورة مجتزأة من الأحداث؛ نظرًا لصمت المصادر تقريبًا بشأن مكان ابن عقيل وخصومه فيما بين سنتي ٤٦١/١٠٦٨-٩ و٤٦٥/١٠٧٢. فنحن نعلم أن ابن عقيل صنف عدة كتب علىٰ مذهب الاعتزال، وهي التي تاب منها، وأنه عهد بهذه الكتب -في زمان اختفائه من الشريف- إلىٰ صديق له، هو الذي آواه. ولما اشتدَّ به المرض أَمَر صديقه أن يحرق هذه الكتب بعد موته، غير أن هذا الصديق قرأ ما فيها، وأنكر ما وقف عليه من الترحم علىٰ الحلاج خاصة؛ فنكث بعهده لابن عقيل، وسلم الكتب إلىٰ الشريف أبي جعفر، وكان هذا مبتدأ المحنة (مقدسي ١٩٩٧: ٤٢، اعتمادًا علىٰ «**المنتظَم**» لابن الجوزي، ١٦: ١١٣). ومما نعلمه أيضًا أنه اتُّهم بالزندقة. وفي تاريخ ابن البنَّاء أن أحد البغداديين رأىٰ في منامه أن «نارًا عظيمة شبت، وأن رجلًا كان لا يفتأ يسعِّرها بما يغذوها به من الحطب، وكان ابن عقيل

هو الذي يمسك بالنار، يريد أن يحرق بها أصحابه» (مقدسي ١٩٩٧: ٣١). ولما كانت رؤىٰ الثقات من الأدلة المقبولة، التي تنزل منزلة الوقائع الحقيقية، فقد رمَزت هذه الرؤيا إلىٰ الصورة العامة لابن عقيل بوصفه شخصية خطرة، تَزيغ بالمؤمنين السذج عن جادَّة الإسلام.

وقد تم لأبي جعفر ما أراد عندما كتب ابن عقيل بخطه توبةً علنية. علىٰ أن الأحداث التي أفضت إلىٰ هذه التوبة يلفها الغموض، وغاية ما نستطيع أن نفترضه هو أن المفاوضات القوية التي دارت بين أصحاب الشريف والقلة المناصرة لابن عقيل من الهاشمية والحنابلة هي التي أدت إلىٰ ذلك. ومن الواضح -علاوةً علىٰ ما تقدم- أن هذه التوبة سبقتها بعضُ الجهود التي قام بها نفر من الكُبَرَاء بأمر الخليفة؛ وذلك لأن نصَّها ممهور بتوقيع طائفة من الشهود في دار السلطان [الخلافة].

وقد اعتمد مقدسي اعتمادًا كبيرًا في حادثة التوبة علىٰ رواية ابن قدامة، دون رواية ابن الجوزي، وبينهما خلافات يسيرة، منها تاريخ وقوعها؛ فهي عند ابن قدامة في ٨ من المحرم ٤٦٥/ ٢٤ سبتمبر ١٠٧٢، خلافًا لابن الجوزي الذي ذكر أنها كانت في ١١ من المحرم/ ٢٧ سبتمبر. وأغلب الظن أن رواية ابن قدامة أصح؛ لأنه عول فيها علىٰ شهود عيان. وكان ذلك في مسجد الشريف أبي جعفر، في حي نهر المعلَّىٰ، في الجانب الشرقي من بغداد، **وحضر في ذلك اليوم خلق كثير**، كما نقل ابن قدامة عمن حدثه (ابن قدامة، تحريم النظر، ٤).

وعلىٰ الرغم من أن ابن قدامة لم يورد الأحداث في سياق زمني، فإن لروايته أهمية، مردُّها إلىٰ أنه روىٰ المعنىٰ الفقهي والروحي للتوبة، لا من حيث هي رجوع (retraction) [عن قول]، ولكن من حيث هي ندم (repentance) [علىٰ ذنب]. أجل، لقد جاء ابن عقيل -كما يقول ابن قدامة- بكلام مبتدَع، لو لم يتب منه، لكان معدودًا به من الزنادقة والمبتدعة المارقة، **ولكنه لما تاب وأناب، وجب أن تُحمل منه هذه البدعة والضلالة علىٰ أنها كانت قبل توبته في حال بدعته وزندقته . . . فلعل إحسانه يمحو إساءته، وتوبته تمحو بدعته** (ابن قدامة، تحريم النظر، ١-٢).

وجدير بالذكر أن النص الجدلي لابن قدامة (وهو المقدَّم لدىٰ مقدسي) يتيح لنا شرحًا طريفًا لتوبة ابن عقيل: **فبينا هو يومًا راكب في سفينة، إذا في السفينة شاب يقول: تمنيت لو لقيت هذا الزنديق ابن عقيل، حتىٰ أتقرب إلىٰ الله تعالىٰ بقتله وإراقة دمه، ففزع وخرج من السفينة، وجاء إلىٰ الشريف أبي جعفر، وتاب واستغفر** (ابن قدامة، تحريم النظر، ٢). وعلىٰ الرغم من أن هذا التفسير هو الوحيد المتاح لبيان ما أدىٰ بابن عقيل إلىٰ التوبة، فإن الطريقة المزرية التي صوَّر بها هذا الأخيرَ تحول دون تصديق وقوع هذه الحادثة تاريخيًّا، وإن كانت تعكس -بلا شك- حالة الاضطهاد المستمر الذي كان ينوء بحملها كاهلُ ابن عقيل.

وفي هذه التوبة، أعلن هذا العالمُ المبرِّز، ذو الثلاثة والثلاثين عامًا، براءته من مذاهب مبتدعة الاعتزال وغيره، واعتذر أيضًا عما كان بينه وبين المعتزلة من صلات: **[وما كنتُ عَلَّقتُه، ووُجد بخطي من مذاهبهم وضلالتهم، فأنا تائب إلىٰ الله تعالىٰ من كتابته]، ولا تحل كتابته، ولا قراءته، ولا اعتقاده**. وقد أتبع ذلك بعدة قضايا عقدية: أولاها: توبته من القول -اعتمادًا علىٰ آراء ابن الوليد المعتزلي- بأن الليل عدم، وليس أجسادًا سودًا[1]، والثانية: توبته من الثناء علىٰ

---

(١) يبدو أن الرأي القائل بأن ابن عقيل يتكلم هنا بلسان شيخه لا يتفق مع مذهب البهشمية من المعتزلة، وقد ذكر ابن متويه الرأي المخالف حين زعم أن «الأجزاء السود متىٰ دخلت في الرقة، فإن هذه الرقة تسمىٰ حينئذ ظلمة» (تذكرة، ١: ٦٤). والقول بأن الليل عدم هو مذهب ابن العربي (شيتيك Chittick ١٩٨٩: ١٣). وقد بين فخر الدين الرازي في تفسيره (القرآن ٣٠: ٢٩) السبب في أن الظلمة والليل لا يمكن أن يكونا «عدم النور»: «إذ في الأزل لم يكن نهار ولا نور ولا حياة [كذا]، ولا يمكن أن يقال: كان فيه موت أو ظلمة أو ليل» (فخر الدين الرازي، تفسير، ١٣ [القسم ٢٥]: ١٦٠).

أقول: تحرير رأي الرازي في المسألة أنه كان يرىٰ أن الظلمة «عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شأنه قبول النور» (تفسيره، ١٢: ١٥٩)، وإنما نفىٰ أن تكون عدمَ النور مطلقًا؛ أي حتىٰ في حال عدم القابل، وضَرَبَ المثل في ذلك بالأعمىٰ والأصم، «فالعمىٰ والصمم ليس مجرد عدم السمع وعدم البصر؛ إذ الحجر والشجر لا بصر لهما ولا سمع، ولا يقال لشيء منهما: إنه أصم أو أعمىٰ. إذا علم هذا، فنقول: ما يتحقق فيه العمىٰ والصمم لا بدَّ من أن يكون فيه اقتضاء لخلافهما، وإلا لما كان يقال له: أعمىٰ أو أصم» (تفسيره ٢٥: ١٦٠). وقد كان هذا المعنىٰ حريًّا أن يتضح من الفقرة التي نقلتها الكاتبة لولا أنها أسقطت منها كلمة «الممكن»، وهذا هو نص الرازي بتمامه: «إذ في الأزل لم يكن نهار ولا نور ولا حياة **لممكن** ...»، فقوله: «الممكن» تعيينٌ للذي من شأنه قبولٌ للنهار والنور والحياة، أو لنقائضها، وبهذا يستقيم الكلام وتلتحم أجزاؤه، والله أعلم. (المترجم)

الحلاج [واعتداده من أهل الدين]، والثالثة: دعاؤه اللهَ [تعالىٰ] أن يغفر له مخالطتَه المعتزلة وغيرهم من أهل البدع. ومما يجدر ذكره أن واحدة من هذه المسائل الثلاث لم يرد لها ذكر في رواية ابن قدامة، وعلَّل مقدسي ذلك بأن هذا الأخير أهملها لأنه كان صوفيًا يُعظِّم الحلاج. وقد تلا الدعاءَ مقطعٌ طويل برَّر فيه ابن عقيل نقمةَ الشريف أبي جعفر وأصحابه عليه، ثم ختمه بقوله: **وأتحقق أني كنت مخطئًا غير مصيب**. وزعم مقدسي أن وثيقة التوبة كانت نصًا مطردًا [معياريًا] (standard text) يشتمل علىٰ مواضع شاغرة يقوم المتهَم بملئها. وسواءٌ أكانت كذلك أم لا، فإن قراءتها ربما كان أمرًا بالغ الإهانة لابن عقيل (يوجد نص التوبة كاملًا في «**المنتظَم**» لابن الجوزي، وفي غيره من مصادر التاريخ، وقد قام مقدسي بترجمته ١٩٩٧: ٤). وفي [نهاية] هذا النص يوجد توقيع ابن عقيل وتوقيع طائفة من الشهود الذين أورد ابن قدامة أسماءهم في «**تحريم النظر**».

وقد ذهب مقدسي -استنادًا إلىٰ أعمار تلامذة ابن عقيل- إلىٰ أن هذا الأخير قد توقف عن التدريس حتىٰ موت الشريف أبي جعفر مسمومًا، في سنة ٤٧٠/ ١٠٧٧. وكان يُدرِّس الحديث والفقه الحنبلي، فتمَّ بذلك تحوله إلىٰ حنبلي تقي أثري. وقد أكبره أكثر أتباعه من الحنابلة، وتوفروا علىٰ مصنفاته يدرسونها بدقة، ولكن معظم هذه المصنفات لم يعد موجودًا (مقدسي ١٩٩٧: ٤٤-٥١).

وعلىٰ الرغم من أن اضطهاد ابن عقيل -لما لديه من نزوع عقلاني- كان مبرَّرًا من المنظور الحنبلي، فإن سلسلة الأحداث [التي مرت به] عُرفت في المصادر الحنبلية بالمحنة، وهذا مصطلح مثقَلٌ بالمعاني العقدية والدلالات التاريخية، فهو يعبر -في كتب الحنابلة- عن رؤيتهم الذاتية الاستشهادية لأنفسهم عبر العصور. وليس من شك في أن الاضطهاد الذي وقع لابن عقيل إنما سمي محنة لأنه رجع عن آرائه العقلانية الأولىٰ، وأمسىٰ أثريًا ورعًا، فكان حقيقًا بأن يُعتَرف بأنه شهيدٌ حنبليٌّ[1].

(١) يبدو لي أن هذا اعتساف في التأويل؛ لأن المحنة البلاءُ والشدةُ، وقد تعرض ابن عقيل لهما -في نظر الحنابلة- من وجهين: **أحدهما**: حين خالط المعتزلة وجنح إلىٰ مقالاتهم، وأكبرَ الحلاج وترحم عليه، فكان هذا بلاء في الدين عندهم، **والآخر**: حين أُهدر دمه بسبب ذلك، فاضطر للفرار والاختباء نحو =

(٢)
فتنة ابن القشيري

بينما يسمي المؤرخان الحنبليان، ابن الجوزي وابن رجب، اضطرابات سنة ١٠٧٧ -التي وقعت في بغداد- فتنةَ ابن القشيري، يطلق عليها الشافعي الأشعري، تاج الدين السبكي (ت. ٧٧١/ ١٣٧٠) اسم فتنة الحنابلة (وهو الاسم نفسه الذي أُطلق علىٰ أحداث الشغب التي قام بها الحنابلة في بغداد أيضًا، بقيادة البربهاري، في سنة ٣١٧/ ٩٢٣). وكلا الاسمين دليل علىٰ الانحياز في مقاربة المصادر لهذه الأحداث، فبينما يرىٰ الشافعيةُ الأشاعرةُ أن الحنابلةَ -خاصتهم وعامتهم- هم مثيرو هذه الحوادث الدامية، يذهب الحنابلة إلىٰ أن ابن القشيري هو أول من أرث نارها.

وتعد روايتا السبكي وابن عساكر (ت. ٥٧١/ ١١٧٦) المصدرين الرئيسين اللذين يقدمان الرؤية الشافعية الأشعرية للأحداث. فقد ذكر الأول منهما -في اقتضاب- أن السبب في إثارة هذه الفتنة هو أن **الأستاذ أبا نصر قام في نصرة مذهب الأشعري، وباح بأشد النكير علىٰ مخالفيه، وغبَّر في وجوه المجسِّمة في كائنة لا يخلو هذا الكتاب عن شرحها**، ولكنه لم يفصِّل القول -للأسف- فيما جرىٰ إبان الفتنة (السبكي، طبقات، ٧: ١٦٢). ومع ذلك، يمدنا ابن عساكر بمعلومات نفيسة حين ينقل المحضر الذي انتهىٰ -بوجه من الوجوه- إلىٰ أيدي أسرته. ويكشف هذا المحضر -الذي وقَّع عليه أبو إسحاق الشيرازي (ت. ٤٧٨/ ١٠٨٥-٦)، وطائفة من علماء الشافعية، ثم أُرسل إلىٰ نظام المُلك- عن سيرورة الأحداث من المنظور الشافعي الأشعري. وعلىٰ الرغم من أن مقدسي هو أول من قدم هذا المحضر (مقدسي ١٩٦٣: ٣٦٨-٧١)، فإنه لم يحظَ قطّ بدرس

= خمس سنوات، وهذا بلاء في الدنيا. بل ربما كان الحنابلة أنفسهم هم المقصودين بالمحنة في هذا السياق؛ لأنهم ابتُلوا بمن شقَّ صفوفهم، وخرج عليهم من رجالهم، بل من النابهين من أئمتهم، والله أعلم. (المترجم)

مستوعِب. وقد افتُتح باستنكار العلماء لما وقع في بغداد من فتن أثارها **جماعة من جهلة الحشوية، من السوقة والدهماء، الذين يسمون بالحنابلة**، ثم ركز علىٰ سلوك هؤلاء الحنابلة دون أن يفرق بين عالمهم وجاهلهم.

والحق أن المصدرين الحنبليين اللذيْن رويا أحداث الفتنة (وهما «**المنتظَم**» لابن الجوزي، و«**الذيل علىٰ طبقات الحنابلة**» لابن رجب) قد كانا أكثر تفصيلًا وأوفر مادةً من المصادر الشافعية (وجدير بالذكر أن ابن عقيل أيضًا عرض لهذا الحدث في عدة أسطر من كتابه «**الفنون**»؛ مقدسي ١٩٩٧: ٢٠٦). ففي هذين المصدرين تفاصيل عن ممارسات الحنابلة، وعما يجري في الطرقات من أحداث، وكذلك عن المفاوضات المكثفة بين قصر الخلافة والمحيطين بنظام الملك وقادة الفرقتين المتنازعتين. وعلاوةً علىٰ ذلك، ذكر كلاهما الأماكن التي وقعت بها أحداث الشغب. وعلىٰ الرغم من أن موقع هذه الأماكن غير معلوم اليوم، أو موضع خلاف، فإنه لا نزاع في أنها جميعًا في شرق بغداد، في الأحياء التي تحيط بقصر الخلافة، بل إن النظامية نفسها، التي انبثقت منها الشرارة الأولىٰ، تقع قريبًا من القصر ومن سوق الثلاثاء.

ولد أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، المعروف بابن القشيري، في نيسابور قبل سنة ٤٣٤/١٠٤٣، وهو رابع أولاد المتكلم الأشعري والعالم الصوفي، أبي القاسم القشيري (ولد سنة ٣٧٦/٩٨٦، وتوفي سنة ٤٦٥/١٠٧٢). وكان القشيري الأب -الذي اشتُهر بكتاب «**الرسالة في علم التصوف**»، وهي مرجع اصطلاحي شهير في التصوف، وبتفسيره الصوفي الموسوم بـ«**لطائف الإشارات**»- قد أصهر إلىٰ أسرة الصوفي الشهير أبي علي الدَّقَّاق (ت. ٤٠٥/١٠١٥)[1]، كما كان عالمًا شافعيًّا أشعريًّا ذائع الصيت، أخذ عن كبار أئمة الشافعية؛ كابن فُورَك (ت. ٤٠٦/١٠١٥)، وأبي إسحاق الإسفراييني (ت. ٤١٨/١٠٢٧)، وتوثقت صداقته بعبد الله الجويني (ت. ٤٣٨/١٠٤٧)، والد عبد الملك الجويني، «إمام الحرمين» (ت. ٤٧٨/١٠٨٥)، الذي كان شيخ الغزالي.

---

(١) توجد الصورة الأكثر شمولًا لأسرة القشيري لدىٰ: شيابوتي b٢٠١٣، ولكني لم أنتبه إليها إلا بعد الفراغ من هذا الفصل. وأود أن أشكر المؤلف الذي تلطف فأرسل إليّ النسخة قبل الأخيرة من مقالته.

وقد قام القشيري الأب -بوصفه إمامًا مبرزًا للشافعية الأشعرية في نيسابور- بدور حاسم في الصراعات التي اتقدت نارها بين الشافعية والحنفية في سنة ٤٣٦/ ١٠٤٤، وكذلك في الفتنة الكبرىٰ التي وقعت في نيسابور، في سنة ٤٤٥/ ١٠٥٣. وتتصل هذه الفتنة بمبادرة عميد المُلك، أبي نصر منصور الكُندُري (ت. ٤٥٦/ ١٠٦٤)، وزير طغرل بك، باضطهاد الأشاعرة لأسباب شخصية وسياسية (ألارد ١٩٦٥: ٣٤٣-٥١؛ هالم Halm ١٩٧١: ٢٠٨-١٤؛ مادلونج ١٩٧١: ١٢٦-٣٤؛ بوليت Bulliet ١٩٧٣: ٨٠-٥؛ بوليت ١٩٩٤: ١٢٢-٤). وقد أصبح هذا الوزير -غيرَ بعيد من صعوده اجتماعيًّا- معتزليًّا قحًّا، وكان من قبل أحدَ الشافعية الأشاعرة المنبوذين بنيسابور. فإذا رجعنا إلىٰ القشيري الأب، وجدناه قد صنف عقيدتين في الدفاع عن العقيدة الأشعرية ضد خصومها الكثيرين: المعتزلة، والكرامية، والحنفية، الذين سماهم «أهل الزيغ»، فألقي القبض عليه، ثم أُطلق سراحه بتدخل بطولي من قِبل أصحابه، ثم فرَّ من نيسابور (نجوين Nguyen ٢٠١٢: ٤٠-٥؛ ألارد ١٩٦٥: ٣٤٣-٥١ هالم ١٩٧١: ٢٠٨-١٤؛ مادلونج ١٩٧١: ١٢٦-٣٤؛ بوليت ١٩٧٣: ٨٠-٥؛ بوليت ١٩٩٤: ١٢٢-٤).

ولما كانت نشأة ابن القشيري في هذا المناخ المضطرب في نيسابور، ثم في المنفىٰ في طوس، فقد تشرب هذا المناخ السياسي والمذهبي الحاد، وكان أبوه قد أثَّل في نفسه الإحساس بالتفوق الفكري للأشاعرة. ويدل المأثور عن علماء نيسابور في ذلك الوقت علىٰ أنهم كانوا يَجمعون إلىٰ العمل بمذهب الشافعي (من خلال رواية الحديث وتدريس الفقه) الحرصَ علىٰ الدفاع عن المناهج العقلية في علم الكلام. وقد كانت هذه المناهج -التي طورها أبو بكر الباقلاني (ت. ٤٠٣/ ١٠١٣)، وقام بتدريسها ابن فورك والإسفراييني؛ وهم أكابر أئمة العصر- مفخرةَ الأشاعرة، علاوةً علىٰ معرفة هؤلاء العلماء الواسعة بالحديث. والحق أن الجمع بين المنهجين العقلي والأثري قد حمل أشاعرة نيسابور علىٰ أن يروْا أنفسهم أصحابَ الحل الأمثلَ للتفرق الإسلامي، وكانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا كذلك أن الكلام العقلاني هو أنسب أداة للدفاع عن السنة وعن أقوال السلف، مع اعترافهم -في الوقت نفسه- بأنها أداة معقدة، يقتصر تدريسها علىٰ الخاصة فقط. والخلاصة، أن الأشاعرة -ولا سيما في نيسابور-

كانوا يرون أنهم نخبة فكرية مضطهدة ولكنها ذات شأن (مادلونج ١٩٨٨: ٢٨-٩؛ مقدسي ١٩٦٢-٣: (١٧) ٨٠؛ (١٨): ٣٧-٨).

وعلىٰ الرغم من البيئة المضطربة التي أحاطت بابن القشيري في نيسابور، ثم في المنفىٰ بطوس، فقد تلقىٰ أفضل تعليم متاح، فأخذ عن أبيه وعن طائفة من علماء خراسان، والعراق، والحجاز، من أشهرهم أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨/ ١٠٦٦)، الفقيه الشافعي والمتكلم الأشعري، وشملت معارفه العلوم التقليدية؛ كالعربية، وعلم الكلام، والتفسير **تلقنًا من والده، وكمُل في النظم والنثر فحاز فيهما قصب السبق [...]، وحصَّل أنواعًا من العلوم الدقيقة** [علوم اليونان] **والحساب**. والحق أن أباه **رباه أحسن تربية**، كما جاء في ترجمته (السبكي، طبقات، ٧: ١٦٠-١؛ وأشهر كتاب في الترجمة لابن القشيري هو كتاب السبكي، طبقات، ٧: ١٥٩-٦٦؛ وقد نوقشت الجوانب العلمية والروحية عند ابن القشيري في: شيابوتي Chiabotti ٢٠١٣a: ٥٥-٧).

ولما توفي أبوه انتقل إلىٰ مجلس إمام الحرمين، وواظب علىٰ درسه وصحبته ليلًا ونهارًا، ولزمه عشيًّا وإبكارًا. وكان الجويني قد وصل إلىٰ نيسابور -التي نُفي منها إبان الفتنة العظيمة في سنة ٤٤٥/١٠٥٣- بدعوة من نظام الملك (المغتال في سنة ٤٨٥/١٠٩٢)، الذي دعاه ليرأس فرع نيسابور من المدرسة النظامية. ويبدو أن نظام الملك -الذي قدم نيسابور وزيرًا للحاكم، ألب أرسلان (الذي أصبح سلطانًا فيما بعد)- قد قام بتأسيس النظامية في نيسابور، في سنة ٤٥٠/١٠٥٨؛ من أجل تعزيز اعتماد النخبة المثقفة علىٰ الحكومة، وكذلك لدعم الشافعية الأشاعرة الذين كانوا مضطهدين من قِبل منافسه، الكندري. وعلىٰ الرغم من أن هذه المدرسة كانت مؤسسة تقليدية [محافِظة]، يحرم فيها تدريس الكلام (مقدسي ١٩٦١: ٣١-٤٤؛ مقدسي ١٩٦٦: ٨٢؛ مقدسي ١٩٨١: ٢٣١)، فإنها كانت ملاذًا للشافعية الأشاعرة في نيسابور (بوليت ١٩٧٢: ٧٢-٤؛ بوليت ١٩٧٣: ٨٤-٥؛ إفرات ٢٠٠٠: ٧٨-٨١).

وبعد انصرام أربع سنوات من ملازمة الجويني، وصل ابن القشيري إلىٰ بغداد. وثمة روايتان مختلفتان في بسط الظروف التي أدت به إلىٰ قصد هذه

المدينة: فالمصادر الشافعية الأشعرية تؤكد أن توليه التدريس في بغداد وقع مصادفة بعد أن طلب الناس ذلك؛ وذلك أن نفسه كانت قد خفت -وهو في نيسابور- إلىٰ أداء فريضة الحج، فلما وصل إلىٰ بغداد -وهو في طريقه إلىٰ مكة- رأىٰ أهلُ بغداد -عامتُهم وعلماؤهم- فضله وكماله، فطلبوا مزيدًا من الخطب والدروس، وعُقد له المجلس في النظامية (راجع حاشية إحسان عباس الثاقبة في مقدمته لكتاب «**طبقات الفقهاء**» لأبي إسحاق الشيرازي، ٩). وتذهب المصادر الحنبلية إلىٰ أن وصول ابن القشيري إلىٰ بغداد كان بتدبير من نظام الملك نفسه (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦ : ١٨١). والحق أن الخلاف المتعلق ببداية توليه التدريس فيها راجع إلىٰ الاختلاف بين روايتي الأشاعرة والحنابلة: فالحنابلة يرونه دخيلًا، مفروضًا علىٰ الناس من قِبَل مسؤول حكومي فاسد (نظام الملك)، بينما يصفه الأشاعرة بأنه إمام كبير، كان ظهوره في بغداد دون سابق إعداد لذلك.

وممن كانوا يشهدون مجالس ابن القشيري: أبو إسحاق الشيرازي (وهو شيخ ابن عقيل)، الذي انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعية في العراق في ذلك الوقت، والذي كان منافحًا عن المذهب الأشعري. وقد بنىٰ له نظام الملك النظامية في جنوب شرق بغداد (قريبًا من قصر الخلافة، وحي سوق الثلاثاء؛ لاسنر ١٩٧٠ : ١٧٣)، في سنة ٤٥٩/١٠٦٦، وكان هو المعلمَ الأوحدَ بها (السبكي، طبقات، ٤ : ٢١٥-٥٦). وأهم من ذلك أنه أصبح شيخًا لابن القشيري، وله عليه أياد مُقامَه في بغداد.

وقد كانت مجالس ابن القشيري في النظامية موزعةً بين الوعظ والذكر. والحق أنه كان بليغًا في وعظه حتىٰ أطبق أهل مجلسه أنهم لم يروْا مثله، فهو: **مُصَلٍّ يسمع الناس لكلامه، فلا تسمع لهم إلا همسًا . . .، ويتناثر الجوهر من حِكَمِه، ويؤوب المذنب عند وعظه . . .، كم من فاسق تاب في مجلسه ودخل في الطاعة! وكم من كافرٍ آبَ إلىٰ الحق ساعةَ وعظه وآمن في الساعة**[1] . . .،

(١) في هذه الجملة نقص أفضىٰ إلىٰ وقوع خلل في الترجمة، وهذه هي بتمامها: «وكم من كافرٍ آبَ إلىٰ الحق ساعةَ وعظه، وآمن في الساعة بمن بُعث بين يدي الساعة ﷺ». وقد أخطأت الكاتبة في ترجمة =

يُصَدِّع القلبَ القاسي خطابُه (السبكي، طبقات، ٧: f.١٥٩). وفي هذا الكلام للسبكي ما يدل علىٰ أن مجالس ابن القشيري كان يشهدها المسلمون وغير المسلمين، والحق أنه **قلما كان يخلو مجلسه عن إسلام جماعة من أهل الذمة.**

وأغلب الظن أن هذه المُناخ العاطفي المفعمَ بالتوبة والإنابة -الذي كان يعم هذه المجالس- قد حال دون أن يجري فيها ذكر لمذهب الأشاعرة الكلامي. ومع ذلك، كان ابن القشيري يركز علىٰ الجدل الدائر بين المذهب الأشعري والاتجاه الأثري (السبكي، طبقات، ٧: f.١٦٠؛ ابن عساكر، تبيين، ٣١٥). وقد ذكر ابن الجوزي أن ابن القشيري حين شرع في التدريس في النظامية نال من الحنابلة، ورماهم بالتشبيه (anthropomorphism) (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ١٨١)، وهي عين التهمة التي رُمي بها الكرَّامية إبَّان فتنة القشيري. علىٰ أن مقدسي زعم أن تهمة التجسيم لا تعلق لها بالحنابلة؛ لأنهم لم يفسروا قطّ الأحاديث التي تنطوي علىٰ تجسيم مادي (مقدسي ١٩٦٣: ٣٥٣). والحق أن ابن القشيري لم يتهم الحنابلة بالتفسير الظاهري [الحرفي] للنصوص، ولكن برواية أحاديث مصنوعة تنحو نحوًا ماديًا، فتعزو إلىٰ الله صفات حسيةً يتنزه عنها، كالقول بأن له أضراسًا، ولهاة، وأصابع، وأنه رؤي في صورة شاب أمرد، عليه نعلان من ذهب. ومما يجدر ذكره أن المصادر الحنبلية اللاحقة أنكرت رواية مثل هذه الأحاديث (هولتزمان ٢٠١٠؛ هولتزمان ٢٠١١).

وبينما حظي ابن القشيري بمكانة مرموقة في الدوائر الأشعرية الشافعية في بغداد (خرج إلىٰ الحج في قابل في أكمل حرمة وترفُّه، في خدمةٍ من أمير الحاج وأصحابه)، كان الحنابلة قد وجدوا عليه بسبب ما يلقيه من خطب، ويكيله من اتهامات. وكان زعيمهم، الشريفُ أبو جعفر، يعيش ويلقي دروسَه في الرُّصافة، في شرق بغداد. وقد ذهب إليه أبو إسحاق الشيرازي -بوصفه إمام الشافعية الأشاعرة- غيرَ مرة، يطلبُ منه العون في تهدئة الأجواء بين العامة، غير أن الشريف لم يجنح قطّ إلىٰ فعل ذلك، وإنما جعل يُعِدُّ أتباعه في غير هوادة

- جملة «آمن في الساعة»، فظننت أن المراد بالساعة «يوم الحساب» (Hour of Judgment)، لا «آمن في الحال» بالنبي ﷺ. (المترجم)

-وهو مختفٍ في أحد المساجد أمام باب النوبي، قريبًا من قصر الخليفة- للقيام بهجوم دموي (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ١٨١).

وعند عودة ابن القشيري من حجه الثاني كانت الفتنة مشرئبة. وفي شوال من سنة ٤٦٩/أبريل -مايو ١٠٧٧، أسلم يهودي بين يديه في مجلس عام، فحمله التلامذة علىٰ فرس في موكب مهيب ابتهاجًا بإسلامه. وقد أريد بهذه التمثيلية تقوية الغوغاء حول دعوة ابن القشيري، كما وصف ذلك ابن الجوزي وصفًا دقيقًا، غير أن العامة- ولا سيما الحنابلة -لم تخدعهم هذه الحيلة، وكانوا يقولون: «هذا إسلام الرُّشىٰ، لا إسلام التقىٰ»[١]، فقرر تلامذة ابن القشيري من المشاركين في الموكب مهاجمة الشريف أبي جعفر، في مسجد باب النوبي، ولكن الحنابلة كانوا قد اتخذوا الأُهبة لذلك، فما إن وصل أتباع ابن القشيري إلىٰ المسجد حتىٰ رموهم بالآجرِّ، فوقعت الفتنة، ووصل الآجر إلىٰ حاجب الباب، وقتل من أولئك خياط من سوق الثلاثاء، قريبًا من النظامية، فلاذ أتباع ابن القشيري بالمدرسة، وجعلوا يطلبون من داخلها -وهي رمز المذهب الأشعري- العون من الخليفة الفاطمي، المستنصِر [بالله]، وكان المقصود من هذا التحدي أن يبيِّنوا أنهم يُحمِّلون الخليفة العباسي، المقتدي -الذي كان يميل إلىٰ الحنابلة- مسؤولية ما يصنعه العامة منهم. ولا يُعلم عدد من قُتل ومن جرح في هذه الاضطرابات (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ١٨١-٢)، كما أن الوزير نظام الملك كان في خراسان في ذلك الوقت (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ١٨١).

وغضب أبو إسحاق الشيرازي، وأراد -في جمع من العلماء- أن يرفعوا شكوىٰ إلىٰ نظام الملك، [ومضىٰ إلىٰ باب الطاق]، وأخذ في إعداد أهبة السفر إلىٰ خراسان، ليشكو إلىٰ نظام الملك، فخشي الخليفة -الذي كان أدنىٰ مكانةً من السلطان ونظام الملك- من أن يتكلم بسوء في حقه، فأنفذ إليه من ردَّه عن رأيه، وثناه عن السفر إلىٰ خراسان، غير أن الأخبار كانت قد ترامت إلىٰ نظام الملك،

---

(١) المروي في كتب التاريخ أن ثمة من كان يعين ابن القشيري (ولعله نظام الملك) ببذل الأموال لليهود حتىٰ يسلموا علىٰ يديه، فكان العامة يقولون: «هذا إسلام الرُّشىٰ، لا إسلام التُّقىٰ». (المترجم)

فجاء كتابه إلىٰ الوزير فخر الدولة بالامتعاض مما جرىٰ، والغضب لتسلط الحنابلة علىٰ الطائفة الأخرىٰ، قال: **وإني أرىٰ حسم القول فيما يتعلق بالمدرسة التي بنيتها** (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ١٨١).

[ولما خاف الخليفة من تشنيع الشافعية عليه عند النظام]، أمر الوزيرَ، فخرَ الدولة، أن يجيل الفكر فيما تنحسم به الفتنة، فعقد مجلسًا للصلح يجمع بين الأطراف المتنازعة، ولعل ذلك كان في شوال من سنة ٤٦٩. وممن حضر هذا المجلسَ: الشريف أبو جعفر، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن القشيري، وغيرهما من أعيان الشافعية الأشاعرة. وتكلم أبو جعفر بوصفه الطرف المتضرر الذي ينبغي استرضاؤه، وعظمه الوزير ورفعه، وأمر الحاضرين بالدنو منه واسترضاءه، فقام إليه أبو إسحاق الشيرازي أولًا، وقبَّل رأسه، وهو سلوك يدل علىٰ التواضع الكامل، ولكن الشريف أكد أنه خصم لا يستهان به، فسخر من خصومه (وفيهم ابن القشيري)، وأبىٰ أن يقبل اعتذارهم. ثم خاطب الوزير، قائلًا: **[فأما هؤلاء القوم فيزعمون أننا كفار، ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقده كافر، فأي صلح بيننا]، وهذا الإمام مَفْزَعُ المسلمين، وقد كان جده القائم والقادر أخرجا اعتقادهما للناس، وقرئ عليهم في دواوينهم، وحمله عنهما الخراسانيون والحجيج إلىٰ أطراف الأرض، ونحن علىٰ اعتقادهما**. وأنهىٰ الوزير ما جرىٰ إلىٰ الخليفة، الذي أذن للجماعة في الانصراف إلا الشريف أبا جعفر، **فقد أُفرد له موضع قريب من الخدمة؛ ليُرَاجَع في كثير من الأمور الدينية، وليتبرك بمكانه، [فلما سمع الشريف هذا، قال: فعلتموها!] فحُمل إلىٰ موضع أُفرد له، وكان الناس يدخلون عليه مدة مديدة، ثم قيل له: قد كثر استطراق الناس دارَ الخلافة، فاقتصرْ علىٰ من يُعيَّن دخوله**، فكان رده المهين: **ما لي غرض في دخول أحد عليّ! . . .، ثم مرض مرضًا أثر في رجليه فانتفختا، فيقال: إن بعض الأشاعرة نزَّل له في مداسه سمًّا** (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: f.١٨٢، f.١٩٥؛ ابن رجب، ذيل، ١: ٣٩-٤٣).

علىٰ أنه لم يكن بدٌّ من حسم موضوع ابن القشيري. وقد ذكر ابن الجوزي ما حدث بعد ذلك في ترجمته المختصرة له (ابن الجوزي، المنتظم، ١٧: ١٩٠)،

وكذلك في روايته لأحداث سنة ١٠٧٨/٤٧٠ (المنتظم، ١٦: f.١٩٠)، ولكن دون تعيين تواريخ. والظاهر أنه بعد أن احتُجز الشريف أبو جعفر -رغمًا عنه- في موضع من القصر، أرسل الخليفة خطابًا حاسمًا إلىٰ نظام الملك، يسأله أن يأمر ابن القشيري بمغادرة بغداد؛ حسمًا لمادة الفتنة، فدعا نظام الملك ابن القشيري ليلحق به في خراسان، فلما وصل إلىٰ أصفهان، بالغ في إكرامه، ثم أمره بالعودة إلىٰ نيسابور. وفي رأي إفرات أن النظام قصد بذلك إعادة السلام بين العامة، وتقليص النزاع العقدي. والحق أن هذا الرأي -الذي يخالف رأي لاؤوست (لاؤوست ١٩٧٣: ١٧٥-٨٥)- يقدم أفضل تفسير لتنصل نظام الملك من أي صلة له بوليه [ابن القشيري]. فالغاية تهدئة العامة، ولم يكن من سبيل إلىٰ ذلك إلا بالتحيز للجانب المستأسد؛ أي للحنابلة، وبوقف الوعظ الأشعري (إفرات ٢٠٠٠: ١٣٠). وقد ذكر ابن الجوزي أن الوعاظ نُهوا عن الجلوس [للوعظ] بعد الفتنة، حتىٰ كان شهر جمادىٰ الآخرة من سنة ٤٧٣/نوفمبر -ديسمبر ١٠٨٠، فأُذن لهم في معاودة الجلوس، وأُمروا ألا يخلطوا وعظهم بذكر شيء من الأصول والمذاهب (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ٢١١).

وكان العامة من الحنابلة لا يزالون مصرين علىٰ نهجهم المتطرف، كما تدل علىٰ ذلك عدة إشارت في كتب التراجم (ولا سيما ابن الجوزي) إلىٰ أناس تأذوا من الفتنة، ومنهم أبو الوفاء الواعظ (ت. ٤٨٤/١٠٩١)، الذي طرده الحنابلة من بغداد بعد أن أبدىٰ جنوحه -إبان الفتنة- إلىٰ مقالات الأشعرية، ولعل ذلك كان في بعض خطبه (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ٢٩٧). علىٰ أن هؤلاء الناس لم يكن لهم خطر، فكان من السهل التضييق عليهم، خلافًا للعلماء الذي بعثوا بشكوىٰ إلىٰ نظام الملك.

ومما يجدر ذكره أن وعاظ الأشاعرة ما انفكوا كذلك يثيرون القلاقل، **ففي يوم الثلاثاء، ثاني شوال سنة ٤٧٠/أبريل ١٠٧٨، خرج من المدرسة متفقه يعرف بالإسكندراني، [ومعه بعض من يؤثر الفتنة] إلىٰ سوق الثلاثاء، فتكلم بتكفير الحنابلة، فرُمي بآجرَّة، فدخل إلىٰ سوق المدرسة، واستغاث بأهلها، فخرجوا معه إلىٰ سوق الثلاثاء، ونهبوا بعض ما كان فيه، ووقع الشر، وغلَب أهلُ سوق**

الثلاثاء بالعوام، ودخلوا سوق المدرسة، [فنهبوا القطعة التي تليهم منها]. ولما كان ابن نظام الملك [مؤيد الملك] يعيش هناك، فقد اقتضىٰ الأمر تدخلًا عسكريًّا [من الديلم والخراسانية، فدفعوا العوام]، وقتلوا [بالنُّشاب] عشرًا علىٰ الأقل[1].

وتمدنا المصادر التاريخية -كما صنعتْ في فتنة ابن القشيري- ببعض التفاصيل المتعلقة بالتوازن الدقيق بين الخليفة ووزرائه من جهة، والسلطان ونظام الملك من جهة أخرىٰ. وثمة شخصية أخرىٰ تذكر في سنة ٤٧٥/١٠٨٣، هي شخصية الواعظ الشافعي، المعروف بالبكري المغربي، فقد ذكر ابن الجوزي عن ابن عقيل قوله: **كان النظام قد أنفذ ابن القشيري إلىٰ بغداد، فتلقاه الحنابلة بالسب، وكان له عرض، فأنف من هذا، فأخذه النظام إليه، وأنفذ لهم البكري، وكان ممن لا خلاق له، وأخذ يسب الحنابلة ويستخف بهم** (مقدسي ١٩٦٣: ٣٦٦-٧٥؛ إفرات ٢٠٠٠: ٨٦-٩؛ عباس ١٩٧٠: ١٢-١٣؛ المنتظم ١٧: ١٩٠).

وقد كان للفتنة آثار، أولها وأهمها أنها أضرت بالمسألة الأشعرية؛ فقد نظر الحنابلة إلىٰ أبي إسحاق بوصفه الرأس المدبر للأحداث، وإلىٰ ابن القشيري بوصفه دميةً تنفذ خطته. واضطر نظام الملك إلىٰ توضيح مقصده من تأسيس النظامية: **ونحن بتأييد السنن أولىٰ من تشييد الفتن، ولم نتقدم لبناء هذه المدرسة إلا لصيانة أهل العلم والمصلحة، لا للاختلاف وتفريق الكلمة** (ابن الجوزي، المنتظم، ١٦: ١٩٠ .f). والمعنىٰ أن من الأفضل أن تصرف المدرسة النظامية عنايتها إلىٰ إملاء الحديث، لا إلىٰ تعليم الكلام.

وفي الحق أن عودة ابن القشيري إلىٰ خراسان كانت خاتمة مسيرته التدريسية الرائعة. وعلىٰ الرغم من أن نظام الملك أكرم مورده في خراسان، فإن الرسالة كانت بيّنة: لن يعود ابن القشيري إلىٰ بغداد أبدًا. وقد وصف ابن عساكر والسبكي الأحداث بقولهم: **وبقي أهل بغداد عطاشًا إليه وإلىٰ كلامه، منهم من لم يفطر عن الصوم سنين بعده، ومنهم من لم يحضر من بعده مجلس تذكير قطّ**. وبعد ذلك أمست حياة ابن القشيري كئيبة فاترة، فلم يشتغل بالسياسة مرة أخرىٰ، **وإنما كان أكثرُ صَغوِه [ميله] إلىٰ الرواية، فقلما يخلو يوم من أيامه عن مجلس للحديث**

(١) في «المنتظم» (١٦: ١٩١): «وقتلوا بالنشاب بضعة عشر». (المترجم)

أو مجلسين، وكان قد اعتُقل لسانه في آخر عمره إلا عن الذكر، فلا يتكلم إلا بآي من القرآن. وعلىٰ الرغم من أن السبكي قد وصف سيرة ابن القشيري بعد عودته إلىٰ نيسابور في عبارات صوفية وزهدية **(كان يحب العزلة والانزواء)**، فإن بوسعنا أن نصف التحول الجليّ الذي صار إليه بأنه أزمة نفسية، ولعله كان تندمًا علىٰ تفريطه في مسيرته [التدريسية] اللامعة، فقد كان ذلك العالمَ العلَم الذي نظم قصائد في الحب (ونقل السبكي أبياتًا منها)، والذي سحر الألباب ببلاغته، وكان مهوىٰ الأفئدة في أكثر مدن زمانه تقدمًا، ثم أصبح هو نفسه الذي يلقي درسًا في التواضع في مجالسه اليومية في القرآن والحديث، التي كان يملي فيها نصوصًا، كما يصنع عامة علماء الحنابلة، الذين تجاهلهم من قبل. فلم يكن هذا التحول إذن ذلك المستقبلَ المشرق الذي يُرهص به محبوه الكثيرون. علىٰ أن أعظم ما عظُم به ابن القشيري أن إمام الحرمين نقل عنه في بعض كتبه، وذكر السبكي أن أهل نيسابور -التي أقام بها إلىٰ أن أسنَّ- كانوا يعظمونه لتقواه وعزلته، فما حصَّل هذا المقامَ إلا لأنه زهد في الظهور، وضربَ دون العُجْب حجابَ الانكسار. ومع ذلك، لم ينقل السبكي عنه أنه رجع عن مقالاته الأشعرية (السبكي، ٧: ١٦٢)، وفي هذا ما يبعث علىٰ السؤال عن صحة كونه شيخًا للحديث، ذا تقىٰ وتواضع، أكان ذلك أمرًا أراده وعمَد إليه، أم أنه أُكره علىٰ التواري عن أعين الناس، حتىٰ في نيسابور؟ هذا ما لا سبيل إلىٰ الجواب عنه بحال. والحق أن ابن القشيري يرمز -في سيرته- إلىٰ انكسار الكلام العقلاني أمام الأفرع المعرفية التقليدية، أو أنه -بعبارة أخرىٰ- يمثل أول خضوع من الشافعية للاتجاه الأثري المتشدد.

(٣)
خاتمة

تمثل محنة ابن عقيل وفتنة ابن القشيري أهم مرحلتين في «الإحياء السني» - انتصار الاتجاه الأثري علىٰ المعتزلة، مشفوعًا بانتصاره علىٰ الأشعرية. ومع

ذلك، يقوم من وراء عناوين «الاتجاه الأثري» ضد «الاتجاه العقلاني» مقاتل واحد شرس ضد البدع في جميع صورها، ومنها الاتجاه العقلاني، هو الشريف أبو جعفر. وقد أشارت المصادر الحنبلية -التي زخرت بالتفاصيل عن شخصيته وسلوكه- إلىٰ طموحاته السياسية وإلىٰ كبريائه المكلوم بوصفهما الأسباب الحقيقية لاضطهاده ابنَ عقيل. أما فتنة ابن القشيري، فكانت مسألة مختلفة تمامًا؛ فقد رأىٰ الشريف فيها كيف عضَّد الأشاعرةُ إمامًا منهم، شابًّا يسحر الألباب، استطاع كسب تأييد من دوائر واسعة من الأتباع، مما جعل هيمنة الحنابلة علىٰ العامة علىٰ المِحك، وهو ما لا يمكن أن يسمح به الشريف.

والحق أنه ليس هناك أدنىٰ تناسب بين حالتي الدراستين اللتين قدمناهما في هذا الفصل، فبينما حظينا بمصادر حنبلية وأخرىٰ أشعرية شافعية، تتيح لنا جانبين من تاريخ فتنة ابن القشيري، لم نحظَ -في تاريخ محنة ابن عقيل- إلا بالجانب الحنبلي فحسب؛ إذ لم يخلِّف المعتزلة -الذين كان دورهم ثانويًّا في هذا الأمر- أي رواية للأحداث، وقد ساخوا في الأرض عقب توبة ابن عقيل، فلم يقوموا بأي دور سياسي معتبر في بغداد بعد ذلك. أما الأشاعرة، الذين عصفت بهم رياح عاتية في فتنة ابن القشيري، فقد كانوا أكثر استمرارًا؛ إذ كان لهم مأوىٰ في خراسان، كما أن جَمْعَهم في نشاطهم الفكري بين الاتجاهين الأثري والعقلي ساعدهم علىٰ البقاء بعد الأحداث، وإن كانوا قد اضطروا إلىٰ التخفف في خطبهم، وإلىٰ عدم مجابهة الحنابلة.

وجدير بالذكر أن فتنة ابن القشيري توصف في المصادر المعاصرة بكونها رمزًا علىٰ الصدام بين الاتجاه العقلاني (ممثلًا في الواعظ الأشعري القادم من نيسابور)، والاتجاه الأثري (ممثلًا في حنابلة بغداد)، ولكنها تتجاوز -مع ذلك- هذه التسميات الساذجة [السطحية] من أثرية وعقلانية؛ إذ إنها تصور طائفة من الشخصيات ذوات الدوافع المختلفة: من الخليفة العباسي إلىٰ دهماء بغداد. وهي تُعد ثمرة كثير من العوامل السياسية والاجتماعية والمذهبية، التي أوجزنا القول فيها ههنا، ولكنها حقيقةٌ بمزيد من التوضيح في مكان آخر.

المراجع

(Abbas) عباس، إحسان (١٩٧٠). **مقدمة طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي**. بيروت: دار الرائد العربي، ٥-٢٨.

Abd al-Ghafir (عبد الغافر) *(Siyak) (السياق)* Ed. R. N. Frye. *The Histories of Nishapur: Facsimile Edition of mss. By Abu al-Hasan Abd al-Ghafir al-Farisi and Abu Abd Allah Muhammad al-Hakim an-Naisaburi.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Allard, M. (1965). *Le Probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Asari et des ses premiers grands disciples.* Beirut: Editions de l'imprimerie catholique.

Bulliet, R. W. (1972). *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bulliet, R. W. (1973). 'The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century'. In D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150: A Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group Oxford.* Oxford: Bruno Cassiers, 71-91.

Bulliet, R. W. (1979). 'Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran'. In N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam.* New York: Holmes and Meier, 30-51.

Bulliet, R. W. (1994). *Islam: The View from the Edge.* New York: Columbia University Press.

Chiabotti, F. (2013a). 'The Spiritual and Physical Progeny of Abd al-Karim al-Qushayri: A Preliminary Study in Abu Nasr al-Qushayri's (d. 1120/514) Kitab al-Shawahid wa-l-amthal'. *Journal of Sufi Studies* 2: 46-77.

Chiabotti, F. (2013b). 'Abd al-Karim al-Qushayri (d. 1072/465): Family Ties and Transmission in Nishapur's Sufi Milieu during the Tenth and Eleventh Centuries'. In C. Mayeur-Jaouen and A. Papas (eds.), *Family Portraits with Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World.* Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 255-307.

Chittick, W. (1989). *The Sufi Path of Knowledge.* Albany, NY: SUNY Press.

Cook, M. (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ephrat, D. (2000). *A Learned Society in a Period of Transition.* Albany, NY: SUNY Press.

(Fakhr al-Din al-Razi) فخر الدين الرازي (تفسير). تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

Goldziher, I. (1908). 'Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 62: 1-28.

Halm, H. (1971). 'Der Wesir Al-Kunduri und die Fitna von Nisapur'. Welt des Orients 6: 205-33.

Holtzman, L. (2010). 'Does God Really Laugh Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Theology'. In A. Classen (ed.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times.* Berlin: de Gruyter, 165-200.

Holtzman, L. (2011). 'Anthropmorphism'. In *Encyclopaedia of Islam.* THREE. Leiden: Brill, fasc. 2011-4: 46-55.

Hurvitz, N. (2003). 'From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies'. *American Historical Review* 108.4: 985-1008.

(Ibn Abi Yala) ابن أبي يعلىٰ (طبقات). **طبقات الحنابلة.** تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة الأمانة العامة، بمناسبة الاحتفال بمرور مائة عام علىٰ تأسيس المملكة، ١٤١٩/١٩٩٩.

(Ibn Asakir) ابن عساكر (تبيين). **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلىٰ الإمام أبي الحسن الأشعري.** دمشق: مكتبة التوفيق، ١٣٤٧/١٩٢٨.

(Ibn al-Jawzi) ابن الجوزي (المنتظم). **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.** تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفىٰ عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

(Ibn Mattawayh) ابن متويه (تذكرة). **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض.** ٢مج. تحقيق دانييل جيماريه. القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ٢٠٠٩.

(Ibn Qudama) ابن قدامة **(تحريم النظر)**. تحقيق جورج مقدسي.

Censure of Speculative Theology: An Edition of Ibn Qudama's Tahrim an-nazar fi kutub al-kalam. : لندن Luzac, 1962.

(Ibn Rajab) ابن رجب (ذيل). عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل علىٰ طبقات الحنابلة.** تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٥/٢٠٠٤.

Laoust, H. (1959). 'Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (855/241-1258/656)'. *Revue des Etudes Islamiques* 1: 67-128.

Laoust, H. (1971). 'Hanabila'. In C. E. Bosworth (ed.), *Encyclopaedia of Islam.* New edn. Leiden: Brill, iii. 158-62.

Laoust, H. (1973). 'Les Agitations religieuses a Baghdad aux IVe et Ve siecles de l'Hegire'. In D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation* 950-1150: A *Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group Oxford.* Oxford: Bruno Cassiers, 169-85.

Lapidus, I. M. (1988). *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lassner, J. (1970). *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages.* Detroit: Wayne State University Press.

Madelung, W. (1971). 'The Spread of Maturidism and the Turks'. *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisba 1968.* Leiden: Brill, 109-168a. [Reprinted in W. Madelung, Religious Schools and Sects in Medieval Islam. London: Variorum Reprints, 1985, no. 2.]

Madelung, W. (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran.* Albany, NY: SUNY Press.

Makdisi, G. (1956). 'Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad. Parts I and II'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18: 9-31, 239-60. [Reprinted in G. Makdisi. *History and Politics in Eleventh Century Baghdad.* Aldershot: Variorum, 1990, no. 2.]

Makdisi, G. (1957a). 'Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad. Parts III, IV, and V'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19: 13-48, 281-303, 426-43. [Reprinted in G. Makdisi, *History and Politics in Eleventh Century Baghdad,* Aldershot: Variorum, 1990, no. 2.]

Makdisi, G. (1957b). 'Nouveaux details sur l'affaire d'Ibn Aqil'. *Melanges Louis Massignon.* Paris /Damascus: Institut francais de Damas, 91-126. [Reprinted in G. Makdisi, *History and Politics in Eleventh Century Baghdad.* Aldershot: Variorum, 1990, no. 3.]

Makdisi, G. (1959). 'The Topography of Eleventh Century Bagdad: Materials and Notes, I and II'. *Arabica* 6: 178-97; 281-306. [Reprinted in G. Makdisi, *History and Politics in Eleventh Century Baghdad.* Aldershot: Variorum, 1990, no. 4.]

Makdisi, G. (1961). 'Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28: 1-56. [Reprinted In G. Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam.* Aldershot: Variorum, 1991, no. 8.]

Makdisi, G. (1962-3). 'Ashari and the Asharites in Islamic Religious History'. *Studia Islamica* 17: 37-80; 18: 19-39.

Makdisi, G. (1963). *Ibn Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siecle* (Ve siecle de l'Hegire). Damascus: Institut Francais de Damas.

Makdisi, G. (1966). 'Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History'. In Carl Leiden (ed.), *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East, from papers delivered March* 29-31, 1965. Austin, TX: University of Texas, 77-87.

Makdisi, G. (1971). 'Ibn Akil, Abu 'l-Wafa Ali b. Akil b. Muhammad b. Akil b. Ahmad al- Baghdadi al-Zafari'. In C. E. Bosworth (ed.), *Encyclopaedia of Islam*. New edn. Leiden: Brill, iii. 699f.

Makdisi, G. (1973). 'The Sunni Revival'. In D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation 950- 1150: A Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group Oxford*. Oxford: Bruno Cassiers, 155-68.

Makdisi, G. (1981). 'Hanbalite Islam'. In Merlin Swartz (ed.), *Studies on Islam*. New York: Oxford University Press, 216-74.

Makdisi, G. (1997). *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Makdisi, G. (2004). 'Abu Mansur b. Yusuf '. In *Encyclopaedia of Islam*. New edn. Leiden: Brill. Supplement 29f.

Mez, A. (1937). *The Renaissance of Islam*. London: Luzac.

Nguyen, M. (2012). *Sufi Master and a Qur'an Scholar: Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lataif al-Isharat*. London: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies.

van Renterghem, V. (2008). 'Le Sentiment d'appartenance collective chez les elites bagdadiennes des ve-vie/xie-xiie siecles'. *Annales Islamologiques* 42: 231-58.

van Renterghem, V. (2010). 'Structure et fonctionnement du reseau hanbalite bagdadien dans les premiers temps de la domination seldjoukide (milieu du ve/xie siecle)'. In Damien Coulon, Christophe Picard, and Dominique Valerian (eds.), *Espaces et reseau en Mediterranee, ii: La Formation des reseaux*. Paris: Editions Bouchene, 207-32.

Sabari, S. (1981). *Mouvements populaires a Bagdad a l'epoque Abbasside, IXe-XIe siecles.* Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve.

السبكي (طبقات). (al-Subki) تاج الدين، أبو نصر، عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**[١]. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [١٩٩٢].

الفصل الثامن والثلاثون
السياسة الدينية للموحدين

مارِيبِلْ فِييرُّو

(١)
المهدي ابن تومرت وعقيدته

في سنة ٥٦٠/١١٦٤-٥، كان الداعية أبو الحسن ابن الإشبيلي يشرح -في مرَّاكش، عاصمة الإمبراطورية الموحدية- «**عقيدة التوحيد**» وكتبًا أخرىٰ لابن تومرت، «الإمام المعصوم المهدي المعلوم»، و«وارث مقام النبوة والعصمة» (فييرو ٢٠١٢: III, XIII)[١]، الذي يُعد -وهو بربري من قبائل مصمودة بقرية إيجيليز في منطقة السوس [الأقصىٰ] الجنوبية (جنوب دولة المغرب)- ملهِمَ حركة الموحدين ومؤسسَها، وهم أولئك الذين آمنوا بالتوحيد المطلق لله، ومنه اشتق اسمهم: الموحدون (Almohads). وقد كان أبو الحسن ابن الإشبيلي يشرح معاني مصنفات ابن تومرت لطلبة الحَضَر، وهم الذين يلزمون الخليفة الموحدي في المُقام والسفر، كما عُرف أيضًا بنظمه للعقيدة الموحدية (ابن صاحب الصلاة، المنّ بالإمامة، ٦٠/١٦٠-١[٢]).

ويُشكِّل هؤلاء الطلبة -الذين كانوا يَدرُسون ثم يُدرِّسون بعد ذلك- النخبَ الدينية والسياسية الموحدية، وكانوا يُجنَّدون من بين أكثر شباب الإمبراطورية

(١) كُتب هذا الفصل ضمن مشروع ARG-ERC 229703 KOHEPOCU.

(٢) الترقيم المزدوج للصفحات يشير إلىٰ النص العربي وإلىٰ ترجمته.

نجابةً للقيام بخدمة القضية الموحدية السياسية والدينية في وظائف مختلفة. وقد بدأ هذا التجنيد في عهد عبد المؤمن (حكم من ٥٢٧/١١٣٣-٥٥٨/١١٦٣)، وهو من بربر زناتة، صحب ابن تومرت، وأصبح في نهاية المطاف خليفته بعد موته في سنة ٥٢٤/١١٣٠، وهو يعد -نظرًا لانتصاراته العسكرية- المؤسس الحقيقي للإمبراطورية الموحدية، التي تمتد من تونس إلىٰ الأندلس؛ وذلك أنه حقق -وهو القائد العسكري الداهية المحنك- الوحدة السياسية في الغرب الإسلامي لأول مرة (ويشمل ذلك المغرب، والجزائر، وتونس، وبعضًا من ليبيا، والأندلس)، ثم أسس أسرته الحاكمة. وقد قدَّم هو وخلفاؤه حكمَهم بوصفه «الأمر العزيز»، كما سنرىٰ.

وجدير بالذكر أن مجموع أعمال ابن تومرت لم تبلغنا إلا من طريق عبد المؤمن، كما يشير إلىٰ ذلك عنوان مخطوطة باريس، بالمكتبة الوطنية، عربي ١٤٥١: **سِفْر فيه جميع تعاليق الإمام المعصوم المهدي المعلوم. . .مما أملاه سيدنا الإمام الخليفة أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي**. وقد أُخذت التعاليق من آراء ابن تومرت الشفاهية في رباط بربر هَرْغَة -قبيلة المهدي- بوادي سوس، بدءًا من سنة ٥١٥/١١٢١-٢، بيد أن نَسْخَ هذا المجموع كان في سنة ٥٧٩/١١٧٨. وتوجد مخطوطة أخرىٰ له، نُسخت في سنة ٥٩٥/١١٩٨-٩، ووُجدت بأخَرةٍ في مكتبة المسجد الكبير في تازة، بالمغرب (لوشياني Luciani ١٩٠٣؛ طالبي Talibi ١٩٨٥؛ أبو العزم ١٩٩٧؛ جريفيل Griffel ٢٠٠٥: ٧٦٥-٧٠).

وتشير ندرة المخطوطات المتضمِّنة لآراء ابن تومرت إلىٰ اندثار إمبراطورية الموحدين، ومشروعهم الديني والسياسي، فضلًا عن عملية «التخلص من الموحدين» (de-Almohadisation) التي تلت ذلك (فريكو Fricaud ١٩٩٧: ٢٣٢). وبينما كان هؤلاء الموحدون يَرمُون بالكفر كلَّ من لم ينضم إلىٰ حركتهم، كانوا هم أنفسهم يُرمَوْن بالابتداع؛ لما لديهم من أصل المهدية، ولدعواهم الحق في فرض الإيمان الصحيح، ثم لصياغتهم عناصر هذا الإيمان (لاؤوست Laoust ١٩٦٠).

وقد امتد حكمهم من عهد عبد المؤمن إلىٰ استسلام مرّاكش للمرينيين في سنة ١٢٦٩/٦٦٨، فانتشرت عقيدة ابن تومرت، وكذلك أعماله الأخرىٰ، انتشارًا واسعًا في أراضي إمبراطوريتهم. وآية ذلك أن هذه العقيدة سَرعان ما تَرجمها مارك الطُّليطلي (Mark of Toledo) إلىٰ اللاتينية (دالڤيرني وڤايده D'Alverny and Vajda ١٩٥١-٢)، كما توجد ترجمة الخَمية [أعجمية] *(aljamiado)* (وهي اللغات الرومانسية [الإسبانية والبرتغالية والمستعربية] المرسومة بالخط العربي) (ويجرز Wiegers ١٩٩٤ : ٤٠-٥، ١٥٧-٦١). وكلتا الترجمتين اعتمدت علىٰ مختصر للعقيدة المذكورة. علىٰ أن هناك نصًا مطولًا لها يعرف بـ«**عقيدة التوحيد**»، وآخران مختصران يعرفان كلاهما بـ«**المرشِدة**» (ماسيه Masse ١٩٢٨ ؛ أورڤوي Urvoy ٢٠٠٥).

وتؤكد العقيدة الموحدية أن الله واحد في ملكه، موجود قبل الخلق، ليس له قبل ولا بعد، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، ولا أمام ولا خلف، ولا كل ولا بعض، جميع الخلائق مقهورون بقدرته، لا تتحرك ذرة إلا بإذنه. وفيها أن الله له الوجود علىٰ الإطلاق، وأنه معلوم بضرورة العقل، وأنه خالق البشر، ولا يشبهه شيء من خلقه. وفي ذلك من المعنىٰ أن المؤمن ينبغي أن يتحاشىٰ كل تشبيه أو تكييف، بأن يكون مدركًا للصعوبات التي تنطوي عليها آيات القرآن المتشابهات، كالآية (٥) من سورة طه، التي تنص علىٰ أن الله استوىٰ علىٰ العرش (ابن تومرت، أعز، ١٩٠٣ : ٢٣٣؛ وانظر: فرانك ١٩٩٤ : ٤٠-١). ولا سبيل إلىٰ اجتناب الشبهات والتشبيه إلا ذلك. ولا تعرف الأسماء الإلهية إلا من طريق الوحي. وفي آخر العقيدة التصريح بالرؤية في القيامة، دون تشبيه أو تكييف، وأن رسالات الأنبياء مؤيدة بالمعجزات؛ كشق البحر، وإحياء الموتىٰ، وشق القمر، والقرآن الذي يعد من معجزات النبي محمد ﷺ. وليس بمستيقن أن هذين الفصلين الأخيرين كانا يمثلان دائمًا جزءًا من النص، فقد كانت حركة الموحدين ثورة مرت بمراحل شتىٰ، تغيرت فيها المذاهب وتقلبت الأحداث بمرور الأيام، علىٰ نحو يصعب في الغالب تقييمه.

وعلىٰ أي حال، صَرفت العقيدة الموحدية عنايتَها إلىٰ الكلام في الله وتوحيده، بينما غاب عنها الكلام في النبوة، وفي الشعائر والتشريعات الإلهية، وفي القضايا الأخروية، وهي مسائل تذكر عادةً في العقائد الإسلامية، ولا يُستثنىٰ من ذلك إلا ما ذكرناه آنفًا من الإشارة إلىٰ رؤية الله في الآخرة، وإلىٰ معجزات محمد ﷺ. ولم تسلك العقيدتان المعروفتان بـ «**المرشدة**» -وهما مختصران **للعقيدة**- إلا هذه السبيل من التركيز علىٰ وحدة الله، وعلىٰ طلاقة قدرته. وأغلب الظن أنهما كُتبتا لتُسَهِّلا علىٰ العامة تعلم التوحيد الموحدي.

ومما يجدر ذكره أن هذه العقائد محفوظة بالعربية، وإن كان هناك شروح بربرية، يُعتقد في العادة أنها مترجمة عن أصل عربي، ولكن الاستيثاق من هذا التسلسل محال. وقد أشارت دراسات سابقة عن عقائد ابن تومرت إلىٰ صعوبة التأكد -مما هو متاح من المصادر- من تأليفه [إياها] (كورنيل Cornell ١٩٨٧). وعلىٰ الرغم من تحديد عدة مطابقات بينها، ومن أن الباحثين -من أمثال ر. برونشفيج R. Brunschvig (١٩٥٥؛ ١٩٧٠)، د. أورڤوي (١٩٧٤؛ ١٩٩٣)، م. فليتشر M. Fletcher (١٩٩١)، ڤ. كونيل، ت. ناجيل T. Nagel (١٩٩٧، ٢٠٠٢)، ف. جريفيل -قد طوروا كثيرًا فهمنا للسياق الفكري والديني لابن تومرت، فإنه ليس هناك دراسة شاملة بعدُ عن مصادر المصنفات المنسوبة إليه. ولعل القول بأن الله يُعرف بضرورة العقل- وهو مثبَتٌ في **العقيدة** -يكون من وراء ما وُجد في المصادر المتقدمة غير الموحدية من وصف حركة الموحدين بأنها «مذهب فكر» [كذا!] (جابريلي Gabrieli ١٩٥٦)، ولعلها كذلك أسهمت في تطور البحث الفلسفي، وهذا من السمات البارزة للسياسة الدينية لخلفاء الموحدين الأول (سترومزا ٢٠٠٥). وحسبنا أن نذكر أن ابن طفيل وابن رشد كانا يعيشان ويكتبان إبان حكمهم، ويعملان في إدارتهم.

(٢)

لِمَ الإصرار على نفي التشبيه في عقيدة ابن تومرت؟

قد أسلفنا أن السمة الرئيسة لعقيدة ابن تومرت -كما تبدو في الكتابات المنسوبة إليه- هي النفي الصارم للتشبيه. ومما يُذكر في هذا الصدد أن ابن رشد (ت. ١١٩٨/٥٩٥) -الذي عمِل للموحدين في وظائف مختلفة، والذي كان معدودًا من الطلبة، كما يدل عليه عنوان كتابه المفقود الذي شرح فيه كيفية لحوقه بخدمة الموحدين (**مقالة في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه وما فُضِّل من علم [الإمام] المهدي**)- حاول التخفيف من السياسة التي تفرض هذه النزعة المتشددة المعادية للتشبيه علىٰ جمهور الناس، وذلك في كتابه الكلامي «**الكشف عن مناهج الأدلة**»، ولعله فعل ذلك أيضًا في شرحه المفقود علىٰ عقيدة ابن تومرت (أورفوي ٢٠٠٥). وقد بدا عرض ابن رشد للأطروحات الكلامية في «**الكشف**»، المصنَّف في سنة ٥٧٥-١١٧٩/٦-٨٠، موافقًا **لعقيدة** ابن تومرت، ومومِيًا كذلك إلىٰ نهج من الكلام -مخالفٍ لنهج الغزالي- أكثر جنوحًا إلىٰ التفلسف (أورفوي ١٩٧٨؛ ١٩٩٣). وعلىٰ الرغم من هذه الموافقة، فقد أُجبر علىٰ إعادة كتابته مرة أخرىٰ، كما أجبر علىٰ أن يشير إشارات صريحة إلىٰ ابن تومرت، وإلىٰ مذهبه في نفي التشبيه. والحق أن آراء ابن تومرت كانت موجَّهة ضد المجسِّمة (الذين يفسرون الآيات القرآنية المنطوية علىٰ التشبيه تفسيرًا حرفيًّا، فيقعون في تشبيه الخالق بما خلق)؛ لأنه دعا إلىٰ حاجة العقل إلىٰ العلم بخالق يباين مخلوقيه مباينة جذرية. ولم يكن ابن رشد يذهب هذا المذهب في نسخة «**الكشف**» الأولىٰ، بل كان يرىٰ في هذه الآيات ذات المعنىٰ التشبيهي رموزًا تناسب العامة، الذين يؤودهم بلوغ المعرفة العقلية، والذين لا ينقادون إلا إلىٰ الأدلة الخطابية، وإلا فالخوف من أن ينتهي بهم الحال إلىٰ ألا يكون لإيمانهم متعلَّقٌ أصلًا (جوفروي Geoffroy ١٩٩٩؛ ٢٠٠٥).

وقد وجد ابن رشد -يحدوه هذا الموقف التربوي- مستنَدًا دينيًّا يتمثل في أن القرآن والسنة كليهما ليس فيهما عبارة صريحة تثبت لله جسمًا ولا تنفيه، فحمله ذلك علىٰ اعتماد البرنامج التربوي الذي ارتضاه شيخه ابن طُفيل (ت. ٥٨١/ ١١٨٥) -ووضع أساسَه الفارابي- في كتابه «**حي بن يقظان**»، تلك القصة الفلسفية التي كُتبت في عهد ثاني الخلفاء الموحدين، أبي يعقوب يوسف (حكم من ٥٥٨/ ١١٦٣ إلىٰ ٥٨٠/ ١١٨٤)، ونبهت -في أغراض أخرىٰ- إلىٰ حدود الثورة الفكرية الموحدية. وتروي هذه القصة خبر صبي [حي بن يقظان] نشأ في جزيرة خالية من الناس، وقادته الملاحظة المجردة للطبيعة والنظر العقلي إلىٰ تصور فلسفي وصوفي لله. ثم إنه لقي بعد ذلك رجلًا يقال له: أبسال، كان قد نشأ في جزيرة أخرىٰ، يؤمن أهلها بشرائع بعض الأنبياء، وكان أبسال هذا مولعًا بتأويل هذه الشرائع [بتفسيرها مجازيًّا]، وفيه ميل إلىٰ الاعتزال والتفكر، وهذا ما ساقه إلىٰ جزيرة حيٍّ. ولما لقي حيًّا علَّمه لسانه، ثم عرف منه كيف أدرك العلم بهذه الحقيقة التي كان هو -وأبسال- يسعيان إليها. وقد قررا معًا بعد ذلك أن يرحلا إلىٰ جزيرة أبسال ليعلما الناس الحقيقة. وكان يحكم هذه الجزيرةَ سلامان، صديقُ أبسال، وهو رجل صالح، غير أنه لا يجاوز المعنىٰ الظاهري لأقوال النبيّ، ويوثر مخالطة الناس [علىٰ العزلة]. ولم يطل الأمد بحيٍّ وأبسال حتىٰ تحققا من عجزهما عن تغيير قوم سلامان، بل تحققا أن هذا التغيير غير مستحب، فقررا العودة إلىٰ العزلة، وآبا إلىٰ جزيرتهما بعد أن نفضا أيديهما من أمر دلالة الناس علىٰ الطريق التي اهتدوْا إليها (كونراد Conrad ١٩٩٦).

وتشير هذه القصة إلىٰ أن ابن طفيل كان يرىٰ أن بعض الأنماط المعرفية تجاوز فهوم الجمهور، وأنها يجب أن تقتصر علىٰ الخاصة، مع ترك عموم الناس علىٰ عقائدهم الأولىٰ. وقد أراد ابن رشد أن يحذو حذوه في نسخته الأولىٰ من «**الكشف**»، بيد أنه اضطر إلىٰ الاستدراك، وإلىٰ معالجة ما ذهب إليه ابن تومرت من تكفير من أثبت الجسمية لله. وأغلب الظن أن معارضة آراء ابن رشد كانت -علىٰ الرغم من عدم وجود أدلة وثيقة علىٰ ذلك- من قِبل النخبة الموحدية القديمة، من شيوخ القبائل البربرية وذرياتهم؛ لأن مشروعية مشاركتهم في الحكم الموحدي كانت تعتمد اعتمادًا كليًّا علىٰ علم ابن تومرت المعصوم،كما أنهم كانوا

يجدون على النخب الفكرية الجديدة التي أوجدها عبد المؤمن وخلفاؤه، ومنهم ابن رشد، الذي اضطرته هذه النخب [القديمة] إلى القول بأن ابن تومرت إنما عدَّ التجسيم كفرًا بسبب طابَعه الخاص، الذي استخدم ابن رشد في التعبير عنها مصطلح «خاصة» (الموجود في كتاب ابن تومرت)، متحاشيًا وصفه بالمهدي. وتتعلق هذه الخاصة بزمان ابن تومرت: فقد كان مضطرًا إلى تكفير من يثبتون لله جسمية بسبب النزاعات التي دارت في عصره حول هذه القضية، ومن أجل القضاء على ما ساد من خلافات عقدية وفقهية مع العلم الذي يتمم ويوضح نص الوحي. من أجل ذلك، سعى ابن تومرت إلى حسم هذا الغموض الموجود في مصادر الوحي، وهو الغموض الذي كان ابن رشد يرى أن مصلحة الناس تقتضي الإبقاء عليه (جوفروي ٢٠٠٥).

وقد أبرز الباحثون المحدثون الآثار السياسية لمذهب ابن تومرت الصارم في نفي التشبيه، حيث أتاح له ولخليفته عبد المؤمن إقصاءَ خصومهما بتكفيرهم (أورڤوي ١٩٩٠؛ سيرانو ٢٠٠٥). وفي هذا من المعنى أن علم الكلام قد أسهم في تأسيس نظام «شمولي»، يقرر فيه العقيدةَ الصحيحةَ أميرُ المؤمنين والنخبُ الدينية والفكرية التي تستند استنادًا كليًّا إليه. وقد كان يتعين على المهدي، وعلى خليفته عبد المؤمن (خليفة المهدي إلى [كذا!] سبيل الموحدين)، وعلى خلفاء خليفته، فرضُ هذه العقيدة الصحيحة على الجمهور، وهذا إجراءٌ غير معتاد في الأنظمة السنية، بل إنه يبدو أقرب إلى التصور الشيعي للإمامة. ومما يجدر ذكره أن عبد المؤمن وأولاده من الخلفاء قد قدموا حكمهم على الأرض بوصفه الأمر، أو الأمر العزيز، أو أمر الله (ڤيجا Vega، بينا Pena، فيريا Feria ٢٠٠٢؛ فريكو ٢٠٠٢)، واعتمدوا الأنساب العربية، ولم يذكروا أسماءهم على العملات التي سكوها إلا على هذا النحو: أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين، وهلم جرًّا. وهم بذلك يشيرون إلى أن خيط الخلافة موصول بوجود صفة أساسية مقدسة، لا بصفة أشخاص بأعيانهم (مارين Marin ٢٠٠٥). ويبدو أن الموحدين كانوا يسعون إلى صياغة طريقة وسطى بين أهل السنة والشيعة. وعلى الرغم من أنهم لم يعلنوا قطّ تشيعهم، فإن خلافتهم تشبه إلى حد كبير النموذج الفاطمي السابق (فييرو ٢٠١٢ : IV). ومن جهة أخرى، استخدم الموحدون -سياسيًّا ورسميًّا ودينيًّا- أثرًا قرطبيًّا

مزعومًا، هو بضع صفحات من المصحف العثماني، وهو أمر لا نظير له في أي نظام شيعي (بينيسون Bennison ٢٠٠٧؛ بيورسي Buresi ٢٠١٠). ومما يعكس التوتر بين أهل السنة والشيعة ـ وهو الذي أشرت إليه في موضع آخر بوصفه «إضفاءً للطابع السني على المذهب الشيعي» ـ أنه لم يُذكر في كتاب ابن تومرت سوى الخليفتين الأولين، أبي بكر وعمر، مما يومئ أيضًا إلى وجود تأثير خارجي.

(٣)
التحويل القسري لغير الموحدين

يعد إبطال تشريع الذمة من أغرب القرارات التي اتُخذت في المراحل الأولى للثورة الموحدية وأدعاها للدهشة، وذلك حين وجب على النصارى واليهود الذين يخضعون لحكم الموحدين أن يختاروا بين الإسلام والرحيل. وقد هاجر النصارى إلى ممالك شبه الجزية الإيبيرية، بينما اعتنق الإسلامَ بعضُ اليهود (وكثير منهم مدخول القلب)، وهاجر بعضهم من الأراضي الموحدية إلى بلاد إسلامية أخرى في الغالب، وكان كلا الخيارين معروضًا على موسى بن ميمون أيضًا (كريمر Kraemer ٢٠٠٨: ١١٦-٢٤؛ سترومزا ٢٠٠٩). وقد وقع هذا التحويل القسري عقب غزو مراكش في سنة ١١٤٧/٥٤١، عندما أخبر عبد المؤمن اليهود والنصارى الذين يعيشون ثمة، ويخضعون لحكمه، أن أسلافهم كانوا ينكرون رسالة النبي ﷺ، وأنهم [الموحدين] لن يأذنوا للأخلاف أن يستمروا على هذا الكفر. ولما لم تكن بالموحدين حاجة إلى الجزية التي يؤديها هؤلاء، فإنه لم يبقَ للذميين إلا أن يختاروا بين الإسلام، والبقاء في الأرض، وبين القتل. وتعني هذه السياسة إلغاء ما يسمى بـ «عهد» الذمة، وهو أمر لم يعرض له أي مصدر من المصادر التي عرضت للموحدين بالمناقشة والتعليل. والحق أن فهم السياق الديني، والفقهي، والسياسي الذي يمكن أن يكون قد حدد هذه السياسة -غير المسبوقة- يقتضي الوقوف على خمسة عناصر (فييرو ٢٠١١):

(أ) الأخرويات (Eschatology)؛ أي الإيمان بأن ظهور المهدي أو المسيح (وهو -في هذا السياق- ابن تومرت، مؤسس الحركة الموحدية) يقتضي دثور كل دين سوىٰ الإسلام.

(ب) التأثير الإسماعيلي/الفاطمي، ولا سيما سياسات الخليفة الفاطمي الحاكم (حكم من ٣٨٦/٩٩٦ إلىٰ ٤١١/١٠٢١)، الذي أمر بهدم معابد غير المسلمين، وفرض قيودًا في اللباس، وتحويلًا قسريًا [إلىٰ الإسلام]، وهذه أقرب سابقة لمبادرة عبد المؤمن.

(ج) تأثير العقيدة التي تنص علىٰ أن كل مولود يولد علىٰ الفطرة، وهي الإسلام، فأبواه يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه. ولا سبيل إلىٰ العودة إلىٰ الفطرة -كما يقول ابن حزم، الذي كان شديد التأثير في الموحدين- إلا باعتناق الإسلام مرة أخرىٰ. وقد كانت حركةُ الموحدين حركةً ثورية تطهيرية، أصابها هوسُ الرغبة في حسم كل خلاف في الرأي إنْ في الإسلام، وإنْ فيما بين ديانات التوحيد الأخرىٰ، فحَمَلَهم ذلك علىٰ الاعتقاد بأنهم مسؤولون عن رد الناس جميعًا إلىٰ صحيح الاعتقاد، ولا يكون ذلك إلا بفرض عقيدتهم علىٰ جميع رعاياهم من المسلمين، بل علىٰ كل من ولد يهوديًا أو نصرانيًا؛ إذ ينبغي أن يختفىٰ التعدد الديني؛ لأن الحقيقة لا تكون إلا واحدة.

(د) الفكرة القائلة بأن الأراضي التي يحكمها الموحدون تعد حجازًا جديدًا، بوصفها إمعانًا في المشابهة بين ابن تومرت -مؤسس الحركة- والنبي محمد ﷺ. ولما كان محمد ﷺ قد حَظَرَ وجود أي ديانة أخرىٰ سوىٰ الإسلام في جزيرة العرب -ولا سيما في الحجاز، حيث توجد المدينتان المقدستان، مكة والمدينة- فإن الظاهر أن الموحدين اعتقدوا أن الحظر نفسه جارٍ في حق الأراضي التي تسودها عقيدة إمامهم، المهدي.

(هـ) ومن الممكن أن يكون الموحدون قد تأثروا أيضًا بمذهب الطبري (ت. ٣١٠/٩٢٣)، الذي كان يرىٰ أنه متىٰ كانت الظروف السكانية (demography) ملائمة للمسلمين، فإنه ليست بهم حاجة إلىٰ غير المسلمين، ومن الممكن حينئذٍ إلغاء «عهد» الذمة. والحق أن تصريح عبد المؤمن بعدم الحاجة

إلىٰ الجزية من أهل الذمة يجري في هذا المضمار؛ إذ يعني أن الحكام الجدد لن يبرموا أي عهد مع الشعوب المغلوبة (ومنها أولئك الذين يسمون أنفسهم مسلمين، وإن لم يكونوا كذلك حقًّا لتساهلهم في التشبيه)؛ لأنهم -وقد حملوا الوحي الصحيح إلىٰ الناس جميعًا- يستوجبون علىٰ كل أحد أن يكون [اعتقاده] علىٰ وفقه.

وما إن تم إبطال الذمة حتىٰ وجد خلفاءُ الموحدين أنفسهم حكامًا في نظام سياسي لا يعرف دينًا سوىٰ الإسلام؛ أعني ذلك الإسلام الذي تنص عليه عقيدتهم، والذي ينبغي علىٰ كل أحد تعلمُه، ثم لم يلبثوا إلا قليلًا حتىٰ شغلتهم مسألة الاستيثاق من أن مَنْ أُكره علىٰ اعتناق الإسلام غدا مسلمًا حقًّا.

وقد كان اليهود -في عهد ثالث الخلفاء الموحدين، أبي يوسف يعقوب المنصور (حكم من ٥٨٠/ ١١٨٤-٥٩٥/١١٩٨)- يُجبَرون علىٰ طريقة متميزة في اللباس، مهينة مضحكة. وهم لم يكونوا -مع ذلك- يهودًا من المنظور الفقهي، بل كانوا «مسلمين جددًا»؛ أي أولئك الذين أَبَوْا الهجرة، فأُكرهوا علىٰ اعتناق الإسلام ليتمكنوا من البقاء في البلاد. وقد سجَّل ابن عقنين، اليهودي الذي اعتنق الإسلام، في كتابه «**طب النفوس**» ما لاقوه من معاناة وتعصب؛ كمنعهم من امتلاك العبيد، ومن المشاركة في بعض الأعمال القانونية، ومن الزواج من «المسلمات الأصليات»، وهلم جرًّا. وفي عبارته الآتية ما يخبر عن ذلك أتم إخبار: **وكلما أظهرنا الطاعة في كل ما يأمروننا به، والخضوعَ لشريعتهم، أمعنوا في قهرنا واستعبادنا.**

والذي حمل الخليفةَ أبا يوسف يعقوب علىٰ تمييز اليهود الذين أسلموا في الظاهر إنما هو الشك في إخلاصهم. فلو كان علىٰ يقين من إيمانهم؛ لأباح لهم الزواج بالمسلمات الأصليات، ولأذن لهم في مخالطة المسلمين في جميع شؤون الحياة. ولو كان علىٰ يقين من كفرهم؛ لقتل رجالهم، واسترقَّ صغارهم، وأَغْنَمَ المسلمين أموالَهم، ولكن المشكلة علىٰ وجه الدقة أنه لم يكن يعلم الطبيعة أو الوضع الحقيقي لهؤلاء اليهود الذين أعلنوا إسلامهم في الظاهر، وارتادوا المساجد للصلاة، وقرأ أولادهم القرآن، واتبعوا دين الموحدين وسنتَهم، والله

وحده يعلم حقيقة ما هم عليه. وجملة القول أن العلائم المميِّزة التي أجبروا عليها لم يكن يُراد بها التنبيه علىٰ أنهم من أهل الذمة، وإنما كانت إشارةً تحذيرية حاصلها: انتبه! (٦٨٦) فههنا مؤمنون لا يوثق بإيمانهم. وفي عهد الناصر (حكم من ٥٩٥/١١٩٩-٦١٠/١٢١٣)، نجح هؤلاء اليهود -بما أنفقوا من أموالهم- أن يستبدلوا بلباسهم المضحك لباسًا أصفر وعمائم، فظلوا بذلك أيضًا متمايزين عن المسلمين الأصليين.

وجدير بالذكر أن المصادر التاريخية أمدتنا بمعلومات وفيرة عن المسلمين غير المنتمين إلىٰ مذهب الموحدين (non-Almohad Muslims)، وذلك من خلال نظرة هؤلاء الموحدين إلىٰ المساجد التي وجدوها في البلاد المفتوحة، وأنها كانت في رأيهم مدنسة، بحاجة إلىٰ الطهارة، مما يعني أنهم لم يكونوا يعدون المسلمين من غير طائفتهم مسلمين حقًّا؛ ولذلك احتاجت دور عبادتهم إلىٰ تطهيرها من أدناسهم. فإذا ما طُهِّرت، وأعيد تحديد القبلة فيها، أصبحت مقبولة لديهم. والسؤال الآن: هل امتدت عناية الموحدين بالطهارة أيضًا إلىٰ المسلمين من غير جماعتهم؟ وهل كان التطهر الشخصي شرطًا في أن يصبح المرء موحديًّا؟ الحق أن ما لدينا من علم بمذهب الموحدين في الطهارة -وههنا مشابهة شيعية مرة أخرىٰ، لا سنية- لم يزل أوهىٰ من يتيح لنا جوابًا شافيًا عن هذه الأسئلة في الوقت الراهن.

وقد أفضىٰ قلق المنصور بشأن حقيقة إيمان مَنْ أُكره علىٰ الإسلام من اليهود إلىٰ التمييز بين المسلمين عن طريق وسم ذوي الأصول اليهودية منهم بعلامات ظاهرة. وبعبارة أخرىٰ: يبدو أن شكوكه بشأن الاعتقاد كانت تقتصر علىٰ أولئك المتحولين [إلىٰ الإسلام] الذين ينتمون إلىٰ أصول عِرقية معينة. ومن الممكن تفسير ذلك بكونه الخطوة الأولىٰ نحو ما أفضىٰ في إسبانيا المسيحية إلىٰ سنِّ القوانين الشائنة المتعلقة بالدم النقي [الطاهر] *(limpieza de sangre)*. وليس هناك نظير لهذا القلق بشأن المسلمين الأصليين الذين «تحولوا» إلىٰ المذهب الموحدي.

وفي عصر الموحدين ازدهر الأدب المعادي للشعوبية، وكُتبت آنذاك معظم الردود علىٰ رسالة ابن غرسيه (Ibn Garcia) الشعوبية [**«رسالة في تفضيل العجم»**]، وهذا من الغرائب، ومما يُعد من جملة النقائض في حركة الموحدين؛ نظرًا لطبيعتها البربرية القوية. وقد كان أهالي الشعوب المغلوبة -ومنهم المسلمون- يُعدُّون -وفقًا للطبقية الهرمية للقبائل البربرية، ولأسبقية إيمان الجماعات والأفراد برسالة المهدي- عبيدًا لأئمة الموحدين الأُول (طبقة العشرة أو الجماعة)، التي كان عبدُ المؤمن، البربريُّ الزناتيُّ، أولُ خلفاء الموحدين، أحدَ رجالها. وما إن تولىٰ الحكم حتىٰ اتخذ لنفسه نسبًا عربيًّا يدعم به مطالبته بالخلافة، ويعلو به كذلك علىٰ سائر رجال الطبقة؛ إذ كانوا جميعًا من البربر. وفي الوقت نفسه، أصبح أولئك الذين يخضعون لحكم عبد المؤمن وخلفائه -ممن آمن بتوحيد ابن تومرت- معدودين من الموحدين، وحظوا بالنجاة؛ أي إن هذه النجاة لم تكن منوطة بالعِرْق.

وتعرض قصة **«حي بن يقظان»** لابن طفيل -وهي من النصوص الأساسية التي كتبها أحد رجالات البلاط الموحدي- لعدة قضايا، من بينها قضيتا النسب والمساواة. ويذكر ابن طفيل في أصل حي بن يقظان إمكانيتين: التولد الذاتي (spontaneous generation)، أو أن يكون ابنًا لأحد الملوك، قد تخلت أمُّه عنه. ولعله لم يكن يسعه إلا أن يختار الأصول الملكية، وإن كان أميل إلىٰ النظرية الأخرىٰ. وبعبارة أخرىٰ: لمَّا كان ابن طفيل أحد رجال النخبة الموحدية المثقفة، الطلبة، الذين يُفترض أنهم يأخذون معارفهم عن عبد المؤمن وخلفائه، بوصفهم ورثة الجاذبية [الكاريزما] التي كانت للمهدي؛ فإنه لم يكن يستطيع إلا أن يختار الأصل الملكي لحي بن يقظان. علىٰ أن مضمون القصة يومئ إلىٰ اعتقاده المساواةَ في المولد بين جميع البشر، وأن الاختلاف بينهم لا يرتكز علىٰ النسب، ولكن علىٰ القدرات العقلية والروحية المختلفة.

(٤)

الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف في عصر الموحدين[1]

يبدو أن الموحدين شعروا بالرضا عن بعض الضمانات التي ظهرت لهم فيما يتعلق بامتثال رعاياهم للعقيدة الصحيحة، من فرض العقيدة الموحدية، التي تركز علىٰ توحيد الله، وتقبُّل التغييرات التشريعية في العبادات (كتغيير اتجاه القبلة، والأذان الجديد، ورفع اليدين في الصلاة في مواضع غير معهودة، وتجنب الحج إلىٰ مكة، مع الترويج لزيارة قبر ابن تومرت في تينمل). وفي النطاق الفقهي، كانت هناك محاولات لفرض اتجاه عدم التمذهب، كما تمثل ذلك -في بعض الأحيان- في تغليب ظاهرية ابن حزم (أدانج Adang ٢٠٠٠). ولم يعد الخلاف في المسائل الشرعية مستساغًا؛ لأن الفكرة القائلة بتصويب كل مجتهد لا يمكن أن تجد مكانًا في نظام ديني وسياسي شعارُه «الإمام المعصوم المهدي المعلوم». ومع ذلك، لم يكن بدٌّ من أخذ الخلاف الفقهي في الحسبان. وقد صنف ابن رشد -الذي كان يعمل قاضيًا في دولة الموحدين- كتاب «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**»، فلم تكن المفاجأة فيه غيبةَ التمذهب فحسب، ولكن وضوحَ العرْض، وحريةَ الفكر، والعنايةَ بالمنطق والاتجاهِ العقلاني. وقد كان يمكن لهذا الكتاب أيضًا أن يمهد الطريق لتشريع قانوني موحدي (فييرو ٢٠١٢: XII). علىٰ أن مقاومة المالكية لبدع الموحدين أدت بهؤلاء -من الناحية العملية- إلىٰ البِدار إلىٰ [اصطناع] مذهب مالكي معدَّل [إصلاحي]، ليتيحوا لرعاياهم تحولًا أيسر إلىٰ المذهب الجديد، ولكنَّ هذا كان تغيرًا عميقًا -أو خيانة- للثورة الأصلية.

وفي المراحل المبكرة للحركة، لم يكن المقصود التأكيد علىٰ أن الحقَّ

(١) انظر: فرهات ١٩٩٣؛ جاردن (Garden) ٢٠٠٥؛ روبيو (Rubio) ١٩٨٧.

الذي جاء به الموحدون ليس إلا إحياءً لرسالة النبي محمد ﷺ، وإنما علىٰ أنه أمر الله. وقد كان الاسم الأصلي لهذه الحركة «المؤمنون»، فهم المؤمنون في العموم، بقطع النظر عن الزمان والمكان. والحق الذي جاءوا به هو الدين العالمي (universal religion) للبشرية، الذي يتعين علىٰ كل إنسان اعتناقه في الحال، لا في المستقبل البعيد، وليست ديانات التوحيد الثلاث إلا مجالي لهذه الحقيقة نفسها. وقد عبر الصوفية الذين ولدوا في دولة الموحدين عن هذه الفكرة أوضح تعبير، ومن هؤلاء: محيي الدين ابن العربي (ت. ٦٣٨/ ١٢٤٠)، والحرالّي (ت. ٦٣٧/ ١٢٤٠)، وابن هود (ولد في سنة ٦٣٣/ ١٢٣٥، وتوفي في سنة ٦٩٩/ ١٣٠٠). والحق أن لهذا المعتقد الموحدي صلةً بعقيدتهم في المسيح أو المهدي، الإمام المعصوم المهدي المعلوم الذي يهدي الناس إلىٰ الصراط المستقيم، بل إن له صلة أيضًا بالتأكيد علىٰ وجود اتجاه معين داخل الفكر الموحدي يعول علىٰ العقل، وعلىٰ قدرة الإنسان علىٰ تهذيب نفسه، وإدراك الاعتقاد الصحيح في الله. ومن الممكن أن يكون تحقيق هذه الإمكانية الأخيرة إما من خلال التصوف الفلسفي، كما صنع ابن طفيل في **«حي بن يقظان»**، وإما من خلال الفلسفة، كما فعل ابن رشد، ذلك العالم الذي عاش في ظل الموحدين، وأمضىٰ حياته في إقامة البراهين.

ومما يجدر ذكره أن الموحدين اتهموا حكام البلاد السابقين، المرابطين، باضطهاد العلماء المشتغلين بالكلام، وهي تهمة لا أساس لها (أورڤوي ١٩٩٠: ١٦٥؛ دانداش Dandash ١٩٩١؛ سيرانو Serrano ٢٠٠٣). علىٰ أن علم الكلام قد ازدهر في عصر الموحدين إلىٰ الحد الذي قيل معه: إن سبب هزيمتهم في حملة هويتي (Huete) ضد المسيحيين أن الخليفة أبا يعقوب يوسف كان أكثر انشغالًا بالمناقشات الكلامية منه بالقتال (ابن صاحب الصلاة، المنّ بالإمامة: ٢١١؛ هويسي Huici ١٩٥٦-٧: i. ٢٥٩). وقد جاء في صفة ابن تومرت أنه كان أشعريًا، يجنح إلىٰ الاعتزال، كإنكاره المزعوم للصفات الإلهية (المراكشي، المعجِب، ١٣٥/ ١٤٦-٧؛ وانظر: فليتشر Fletcher ١٩٩١)، والانتخابية (eclecticism)، التي نُسبت أيضًا إلىٰ ابن طفيل (كونراد ١٩٩٦: ٢٧) وإلىٰ ابن العربي (عداس ١٩٨٩: ١٣٣-٤). ويبدو أنه كان لدىٰ الموحدين ميل إلىٰ

الاتجاه العقلاني (جريفيل ٢٠٠٥)، باعد بينهم وبين الآراء الأشعرية الأقل جنوحًا إلىٰ الفلسفة، غير أن الغلبة كانت لهذه الآراء في نهاية الأمر، كما تدل علىٰ ذلك «فهرسة» ابن عطية (ت. ٥٤١/ ١١٧٤)، وفهرست اللبلي (ت. ٦٧١/ ١٢٧٢) (فورنياس Forneas ١٩٧٨؛ رولدن كاسترو Roldan Castro ١٩٩٥؛ الإدريسي ٢٠٠٥؛ شميتكه Schmidtke ٢٠١٣). وترجع هذه الغلبة إلىٰ التأثير العميق الذي خلَّفته أقوال أبي بكر ابن العربي -تلميذ الغزالي، الذي نقد نزعته الفلسفية والصوفية- في جيل من تلامذته (طالبي د.ت؛ لوشياني ١٩٩٥). والحق أن في إعلان الخليفة المأمون (حكم من ٦٢٤/ ١٢٢٧ إلىٰ ٦٢٩/ ١٢٣٢) أن المهدي الوحيد هو عيسىٰ ﷺ، الذي سينزل في آخر الزمان -اطّراحًا لمعتقَد الموحدين، فضلًا عن أن هذا الخليفة قد حرم الاشتغال بعلم الكلام، الذي كان إثمُه دائمًا أكبر من نفعه.

وقد حظر المأمون الاشتغال بالفلسفة أيضًا. وكان الهجوم علىٰ الفلاسفة قد بدأ قبل ذلك، في زمان المنصور، في سنة ٥٩٣/ ١١٩٧، حين وقعت «نكبة» ابن رشد الشهيرة، علىٰ الرغم من أن الفيلسوف القاضي قد استعاد مكانته السابقة فيما بعد (فريكو ٢٠٠٥). وخلاصة ذلك أنه كان قد اتُّهم بتقديم الطبيعة علىٰ الشريعة، وهي القضية التي سبق أن شكَّلت جدله ضد الغزالي (بويج Puig ١٩٩٢؛ جريفيل Griffel ٢٠٠٢). وفي سنة ٥٨٦/ ١١٩٠، لقي ابن العربي فيلسوفًا في الأندلس، كان ينكر معجزات الأنبياء، وكان هذا اللقاء في الشتاء، أمام النار، فقال الفيلسوف: إن العامة يعتقدون أن إبراهيم ﷺ ألقي في النار دون أن يصيبه أذىٰ، مع أن النار بطبيعتها تحرق كل مادة تقبل الاحتراق، فالواجب اعتقاد أن النار المذكورة في القرآن، في قصة إبراهيم ﷺ، تعبير رمزي عن غضب النمروذ، وكان في الحاضرين صوفي ذو كرامات، فأشار إلىٰ النار في البيت، قائلًا: أهذه من النيران التي تحرق؟ فأجابه الفيلسوف: نعم! ثم رماه ببعض الجمر، فما انتهىٰ عجبُه حين رأىٰ الصوفيَّ معافىٰ لم يمسسه سوء (عداس ١٩٨٩: ١٣٥ .f). والحق أن إثبات كرامات الأولياء كان موضوع جدل محتدم في الأندلس؛ لأن المصير إليه ينال من تفرد النبي ﷺ، مع ما يستتبعه ذلك من النيل من مرجعية أهل العلم الذين يناط بهم تفسير الوحي بما لديهم من علم

(فيبرو ١٩٩٢). وقد اشتد التنافس بين العلماء [الفقهاء] والصوفية عندما بدأ أتباع هؤلاء يزيدون، في النصف الأول من القرن السادس/الثاني عشر: وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أسماء: ابن برَّجان (٥٣٦/١١٤١)، وابن العَرِيف (ت. ٥٣٦/١١٤١)، وابن حِرْزِهم (ت. ٥٥٩/١١٦٥)، وأبي مدين (ت. ٥٩٤/ ١١٩٧)، وأبي العباس السَّبتي (ت. ٦٠١/١٢٠٥)، إلىٰ جانب من ذكرنا آنفًا. وأما ابن قَسِيّ (ت. ٥٤٦/١١٥١)، الذي كان أدنىٰ إلىٰ الإسماعيلية منه إلىٰ الصوفية (إبستين Ebstein ٢٠١٥)، فقد خرج علىٰ المرابطين في جيش من المريدين، يريد أن يلي السلطة فيما يعرف الآن بجنوب البرتغال. وليس من شك في أن الأولياء والصوفية كانوا من الأعلام المشهورين، ولا سيما في المغرب، حيث لم تُفضِ عملية إضفاء الطابع الإسلامي -حتىٰ مرحلة متأخرة- إلىٰ مثل ما أفضت إليه في الأندلس من إيجاد تراث علمي متماسك غير منقطع، فأنبياء البربر وأولياؤه يمنحون السلطتين الدينية والسياسية معًا (بريت Brett ١٩٩٩؛ جارسيا أرينال Garcia Arenal ٢٠٠٦). ومما أدت إليه الآثار السياسية للوَلاية اضطهاد الأولياء والصوفية في بعض الأحيان، أو الزراية بأعمالهم. وبينما تبوأ الأولياء مكانة مرموقة في البيئة القبلية في الشمال الإفريقي، اتخذ أكثر متصوفة الأندلس، من ذوي الآثار الباقية علىٰ الإسلام -كابن العربي- طريقهم نحو المشرق.

المراجع

Adang, C. (2000). 'Zahiris of Almohad Times'. In M. Fierro and M. L. Avila (eds.), *Estudios Onomastico-Biograficos de al-Andalus. X. Biografias almohades,* ii. Madrid /Granada: CSIC, 413-79.

Addas, C. (1989). *Ibn Arabi ou La quête du Soufre Rouge.* Paris: Editions Gallimard.

D'Alverny, M.-Th., and G. Vajda (1951-2). 'Marc de Tolede, traducteur d'Ibn Tumart'. *Al-Andalus* 16: 99-140, 259-307; 17: 1-56.

Bennison, A. (2007). 'The Almohads and the Quran of Uthman: The Legacy of the Umayyads of Cordoba in Twelfth Century Maghrib'. *Al-Masaq* 2 /19: 131-54.

Brett, M. (1999). 'The Lamp of the Almohads: Illumination as a Political Idea in Twelfth Century Morocco'. In M. Brett, *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib.* Ashgate: article VI.

Brunschvig, R. (1955). 'Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tumart'. *Arabica* 2: 137-49.

Brunschvig, R. (1970). 'Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tumart'. *Folia Orientalia* 12: 33-40.

Buresi, P. (2010). 'D'une peninsule a l'autre: Cordoue, Utman (644-656) et les Arabes a l'epoque almohade (XIIe-XIIe siecle)'. *Al-Qantara* 31: 7-29.

Conrad, L. L. (ed.) (1996). *The world of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan.* Leiden: Brill.

Cornell, V. J. (1987). 'Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tumart'. *Studia Islamica* 66: 71-103.

Dandash, Ismat Abd al-Latif (1991). 'Mawqif al-murabitin min ilm al-kalam wa-l-falsafa'. In *Adwa jadida ala l-murabitin.* Beirut: Dar al-Gharb al-islami, 83-99.

Ebstein, M. (2015). 'Was Ibn Qasi a Sufi'. *Studia Islamica* 11: 196-232.

Ferhat, H. (1993). *Le Maghreb aux XIIeme et XIIIeme siecles: les siecles de la foi.* Casablanca: Wallada.

Fierro, M. (1992). 'The Polemic about the *karamat al-awliya* and the Development of Sufism in al-Andalus (4th10/th-5th11/th centuries)'. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 55: 236-49.

Fierro, M. (2011). 'A Muslim Land without Jews or Christians: Almohad Policies Regarding the 'Protected People''. In M. Tischler and A. Fidora (eds.), *Christlicher Norden, Muslimischer Suden: Anspruche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spatmittelalter.* Munster: Aschendorff, 231-47.

Fierro, M. (2012). *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries.* London: Ashgate Variorum.

Fletcher, M. (1991). 'The Almohad *Tawhid*: Theology which Relies on Logic'. *Numen* 38: 110-27.

Forneas, J. M. (1978). 'De la transmision de algunas obras de tendencia *asari* en al-Andalus.' *Awraq* 1: 4-11.

Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazali and the Asharite School.* Durham, NC: Duke University Press.

Fricaud, E. (1997). 'Les *talaba* dans la societe almohade (le temps d'Averroes)'. *Al-Qantara* 18: 331-88.

Fricaud, E. (2002). 'Origine de l'utilisation privilegiee du terme *amr* chez les Muminides almohades'. *Al-Qantara* 23: 93-122.

Fricaud, E. (2005). 'Le Probleme de la disgrace d'Averroes'. In A. Bazzana et al. (eds.), *Averroes et l'averroisme (XIIe-XVe siecle): un itineraire historique du Haut Atlas a Paris et Padoue.* Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 155-89.

Gabrieli, F. (1956). 'Le origini del movimento almohade in una fonte storica d'Oriente'. *Arabica* 3:1-7.

Garden, K. (2005). *Al-Ghazali's Contested Revival: Ihya ulum al-din and its Critics in Khorasan and the Maghrib.* Doctoral dissertation, University of Chicago.

Geoffroy, M. (1999). 'L'Almohadisme theologique d'Averroes (Ibn Rushd)'. *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 66: 9-47.

Geoffroy, M. (2005). 'A propos de l'almohadisme d'Averroes: l'anthropomorphisme (tagsim) dans la seconde version du Kitab al-kasf *an manahig al-adilla'*. In P. Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas.* Madrid: CSIC /Casa de Velazquez, ii. 853-94.

Griffel, F. (2002). 'The Relationship between Averroes and al-Ghazali as it Presents itself in Averroes' Early Writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's *al-Mustasfa'*. In J. Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity.* Richmond: Curzon Press, 51-63.

Griffel, F. (2005). 'Ibn Tumart's Rational Proof for God's Existence and his Unity, and his Connection to the Nizamiyya Madrasa in Bagdad'. In P. Cressier et al., *Los almohades: problemas y perspectivas.* Madrid: CSIC / Casa de Velazquez, ii. 753-813.

Huici Miranda, A. (1956-7). *Historia politica del imperio almohade.* 2 vols. Tetouan [repr. Granada: Universidad de Granada, 2000].

ابن صاحب الصلاة (Ibn Sahib al-salat) (المنّ). **المنّ بالإمامة**. تحقيق عبد الهادي التازي. بيروت، ١٩٦٤ [ط٢، بيروت، ١٩٧٩؛ ط٣، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧؛ الترجمة الإسبانية. A. Huici Miranda. ڤالنسيا: Anubar، ١٩٦٩].

(Ibn Tufayl) ابن طفيل (حي). **حي بن يقظان**. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣ [الترجمة الإنجليزية لـ

L. E. Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan: A Philosophical Tale.* Updated edn. شيكاغو: جامعة شيكاغو، ٢٠٠٩

Ibn Tumart (ابن تومرت) (أعز). **أعز ما يطلب**

=*Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades.* Ed. D. Luciani. Algiers: P. Fontana, 1903 [ed. Ammar Talibi. Algiers 1985; ed. Abd al-Ghani Abu l-Azm. Rabat: Mu'assasat al-Ghani li-l-nashr, 1997].

(al-Idrisi) الإدريسي، علي (٢٠٠٥). **الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

Kraemer, J. L. (2008). *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Great Minds.* New York: Doubleday.

Laoust, H. (1960). 'Une fetwa d'Ibn Taimiya sur Ibn Tumart'. *Bulletin de l'Institut Francais d'Archeologie Orientale* 59: 157-84.

Lucini, M. M. (1995). 'Discipulos de Abu Bakr Ibn al-Arabi en al-Dayl wa-l-Takmila de al- Marrakusi'. In Marin and H. de Felipe (eds.), *Estudios onomastico-biograficos de al-Andalus.* VII. Madrid: CSIC, 191-202.

Marin, M. (2005). 'El califa almohade, una presencia activa y benefica'. In P. Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas.* Madrid: CSIC /Casa de Velazquez, ii. 451-76.

(al-Marrakushi) المراكشي (المعجب). **كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. تحقيق رينهرت دوزي. ليدن: بريل، ط٢، ١٨٨١ [الترجمة الفرنسية لـ E. Fagnan, *Histoire des Almohades. Algiers.* الجزائر، ١٨٩٣؛ الترجمة الإسبانية A. Huici Miranda . تطوان، ١٩٥٥].

Masse, H. (1928). 'La Profession de foi *(aqida)* et les guides spirituels *(morchida)* du Mahdi Ibn Toumert'. In *Memorial Henri Basset: nouvelles etudes nord-africaines et orientales.* Paris: P. Geuthner, ii. 105-21.

Nagel, T. (1997). 'La destruccion de la ciencia de la saria por Muhammad b. Tumart'. *Al- Qantara* 18: 295-304.

Nagel, T. (2002). *Im Offenkundigen das Verborgene: Die Heilszusage des sunnitischen Islams.* Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

Puig, J. (1992). 'Ibn Rushd versus al-Ghazali: Reconsideration of a Polemic'. *Muslim World* 82: 113-31.

Roldan Castro, F. (1995). 'El Fihrist de Ahmad b. Yusuf al-Fihri al-Labli (s. XIII)'. In *Homenaje al profesor Jose Maria Forneas Besteiro.* 2 vols. Granada: Universidad de Granada, i. 615-26.

Rubio, L. (1987). El *'ocasionalismo' de los teologos especulativos del Islam: su posible influencia en Guilermo de Ockam y en los 'ocasionalistas' de la Edad Moderna.* El Escorial: Ediciones Escurialenses.

Schmidtke, S. (2013). 'Ibn Hazm's Sources on Asharism and Mutazilism'. In C. Adang, M. Fierro, and S. Schmidtke (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker.* Leiden: Brill, 375-401.

Serrano, D. (2003). 'Los almoravides y la teologia asari: contestacion o legitimacion de una disciplina marginal' In C. de la Puente (ed.), *Estudios onomastico-biograficos de al-Andalus. XIII. Identidades marginales.* Madrid: CSIC, 461-516.

Serrano, D. (2005). 'Por que llamaron los almohades antropomorfistas a los almoravides'. In P. Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas.* Madrid: CSIC /Casa de Velazquez, ii. 451-76.

Stroumsa, S. (2005). 'Philosophes almohades Averroes, Maimonide et l'ideologie almohade'. In P. Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas.* Madrid: CSIC /Casa de Velazquez, ii. 1137-62.

Stroumsa, S. (2009). *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker.* Princeton: Princeton University Press.

Talibi, A. (n.d.). *Ara Abi Bakr b. al-Arabi al-kalamiyya.* 2 vols. Algiers: al-Sharika al-wataniyya.

Urvoy, D. (1974). 'La Pensee d'Ibn Tumart'. *Bulletin d'Etudes Orientales* 27: 19-44.

Urvoy, D. (1978). 'La Pensee almohade dans l'uvre d'Averroes'. In J. Jolivet (ed.), *Multiple Averroes: Actes du Colloque Internationale organise a l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroes, Paris 20-23 septembre 1976.* Paris: Belles Lettres, 45-56.

Urvoy, D. (1990). *Pensers d'al-Andalus: la vie intellectuelle a Cordoue et Sevilla au temps des Empires Berberes (fin XIe siecle-debut XIIIe siecle).* Toulouse: Editions du CNRS /Presses Universitaires du Mirail.

Urvoy, D. (1993). 'Les Divergences theologiques entre Ibn Tumart et Gazali'. In *Melanges offerts a Mohamed Talbi a l'occasion de son 70e anniversaire.* Manouba: Publications de la Faculte des Lettres de la Manouba, ii. 203-12.

Urvoy, D. (2005). 'Les Professions de foi d'Ibn Tumart: problemes textuels et doctrinaux'. In P. Cressier et al. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas.* Madrid: CSIC /Casa de Velazquez, ii. 739-52.

Vega Martin, M., S. Pea Martin, and M. C. Feria Garcia (2002). *El mensaje de las monedas almohades: numismatica, traduccion y pensamiento.* Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Wiegers, G. (1994). *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado.* Leiden: Brill.

الفصل التاسع والثلاثون
التفسيرات الأشعرية والماتريدية
في العصرين المملوكي والعثماني

لوتس بيرجر

(١)
المدارس، القصر، القصور: الإطار الاجتماعي لعلم الكلام في العصرين المملوكي والعثماني

كان علماء الدين -في القرون الإسلامية الأولىٰ- يعقدون مجالسهم العلمية في المساجد، أو في بعض الدور الخاصة، ثم جعل التدريس يتجه شيئًا فشيئًا -بعد القرن الخامس/الحادي عشر- إلىٰ المدارس، التي كانت توفر لها أوقافُها الكتبَ اللازمة، ورواتب المدرسين، والمنح الدراسية للطلاب. وعلىٰ الرغم من أن مؤسسي هذه المدارس كانوا -في الغالب- من الحكام، أو من كبار الموظفين (وأزواجهم في بعض الأحيان)، فإن هذه المؤسسات قد حافظت علىٰ طابعها الخاص. وقد كان فيها لعلم الكلام نصيب، وإن كان -بطبيعة الحال- صغيرًا إذا ما قيس بما كان للحديث والفقه.

وقد كانت المدارس تَتَّخذ في العادة مذهبًا فقهيًّا واحدًا، وفي بعض الأحيان يعم الوقفُ مذهبين، أو حتىٰ المذاهب الفقهية السنية الأربعة المعترَف بتدريسها عمومًا في ذلك الزمان. ولما سقط الفاطميون، خلا الجو للاتجاه السني

في البلدان العربية من العالم الإسلامي، فلم يعد له منافس حقيقي (إذا أغضينا الطرْف عن دولة الموحدين في الجانب المغربي). وفي داخل هذا الاتجاه كان حكام الأيوبيين في مصر وسورية يؤثرون المذهب الشافعي، ويُبدون مع ذلك تسامحًا كبيرًا مع المالكية الذين غلبوا علىٰ مصر العليا [صعيد مصر]. وكذلك كانوا أيضًا مع الحنفية والحنابلة، الذين كان لهم نفوذ علىٰ الأجزاء السورية من الأراضي الأيوبية. وجاء المماليك فجعلوا المساواة في المعاملة بين المذاهب الأربعة محورَ سياستهم الدينية (راجع -في البيئة العلمية في ذلك العصر-: بيركي ١٩٩٢ Berkey؛ شامبرلين Chamberlain ١٩٩٤). وبعد الغزو العثماني للبلاد العربية الشرقية في مطالع القرن العاشر/السادس عشر، ظلت المدارس علىٰ سابق عهدها، لولا أن السيطرة علىٰ وظائف التدريس لم تعد بيد أبناء البلاد، وإنما آلت إلىٰ الإدارة المركزية في إستانبول، حتىٰ إن العلماء الذين يبتغون الحصول علىٰ عمل في الحال كانوا يُضطرون إلىٰ تحسين صِلاتهم بذوي القوة في الهيئة العلمية الهرمية (learned hierarchy) بإسطنبول، وكذلك بقصر السلطان. وكانت الحظوة من نصيب الحنفية؛ نظرًا لأن مذهبهم مذهبُ السلطان، وإن كانت المذاهب الثلاثة الأخرىٰ قد نعِمت كذلك بالإكبار، ولا سيما في الولايات العربية من الإمبراطورية، حيث كان المذهب الشافعي أو المالكي (في صعيد مصر) هو مذهبَ غالبية السكان. وقد أبدت النخبة المدنية في الأقاليم العربية ميلًا إلىٰ التمذهب بالمذهب الحنفي؛ طلبًا لمتابعة مسيرتها الوظيفية في الهيئة الهرمية الدينية العثمانية، غير أن هذه العملية قد تمت ببطء وتدرج، فلم تشبها شائبة استعمال القوة. ومما يجدر ذكره أن المسائل الخلافية اليسيرة التي دارت رحاها بين العلماء المحليين والدولة العثمانية لم يكن لها تعلق بقضايا علم الكلام (رفيق ١٩٩٩؛ وانظر رأيًا يختلف عن هذا جزئيًا لدىٰ: بيرجر ٢٠٠٧: ٥٥ وما بعدها).

وفي الأناضول والروملي، قلبِ الإمبراطورية العثمانية، كانت الصلة بين الهيئة العلمية الهرمية والقوة السياسية أكثرَ وثاقةً. والحق أن الطابع الإسلامي للدولة ولسكانها، لم يكن ملحوظًا في العقود الأولىٰ من العصر العثماني (منذ أواخر القرن السابع/الثالث عشر، والقرن الثامن/الرابع عشر)، كما تجلىٰ بعد

ذلك. فالأفكار والممارسات الدينية (المسيحية) المحلية -التي كانت في آسيا الوسطىٰ والأناضول قبل غلبة الإسلام عليهما- كانت واسعة الانتشار بين هذا الخليط السكاني غير المتجانس، الذي كان يحكمه العثمانيون، والذي كان بعض أفراده يُعدون -رسميًّا- مسلمين. وقد كان الحكام العثمانيون يرون أن إقرار الإسلام -بوصفه الدينَ السائدَ رسميًّا- يمثل جزءًا من الانتقال من المجتمع القبلي إلىٰ الدولة. من أجل ذلك، كان إنشاء المدارس -منذ القرن الثامن/الرابع عشر- مصاحبًا لتوسع الدولة العثمانية. وقد أصبحت هذه المدارس -خروجًا علىٰ العرف الإسلامي- جزءًا مباشرًا من الجهاز البيروقراطي للإمبراطورية. ولم يكن للطلاب الذين يرجون أن يصبحوا قضاة ذوي مكانة رفيعة أن يختاروا من شاءوا لأخذ العلم عنهم، كما كان الأمر من قبل، وإنما كان يتعين عليهم أن يدرسوا في مدارس سلطانية معينة، في قلب الإمبراطورية (في إسطنبول غالبًا)، وأن يتَّبعوا منهجًا دراسيًّا محددًا. وعلىٰ الرغم من أن هذا كان يمثل تغيرًا جوهريًّا في تقاليد التعليم الإسلامي، فإنه لم ينشأ عنه ضرورةً تدهورٌ في الدراسات الكلامية، بل لقد ظل علم الكلام يشغل مكانًا مرموقًا في المنهج الدراسي للنخب العلمية العثمانية، وإن لم يبلغ في أهميته رتبة الدراسات الحديثية، التي كانت تعد ذروة المعارف الدينية، حتىٰ إن وظائف التدريس في مدرسة السلطان سليمان للحديث كانت في الطليعة، في المكانة والأجور جميعًا (يازيجي أوغلو Yazcoglu ١٩٩٠: ٤١ وما بعدها، وانظر في التاريخ الاجتماعي لطبقة العلماء العثمانيين: زيلفي Zilfi ١٩٨٨، يقوم كلاين Klein الآن بتصحيحها).

علىٰ أن المعرفة الكلامية لم تكن مقصورة علىٰ المدارس، فمنذ عصر الخلفاء العباسيين والاستماع إلىٰ مناظرات المتكلمين معدود من ضروب السمر [التسلية] في القصور. ولم تزل هذه السُّنَّة قائمة إلىٰ عصور متأخرة، حيث اعتاد الجرجاني (ت. ٨١٦/١٤١٣؛ وهو الذي جمع بين الأفكار الاعتزالية والأشعرية، وقضىٰ جزءًا من حياته في القاهرة)، والتفتازاني (ت. ٧٩٢/١٣٩٠، وهو ماتريدي تأثر علىٰ نحو كبير بالمذهب الأشعري) أن يعقدا مناظرات بين يدي تيمورلنك في سمرقند (فان إس ٢٠٠٩؛ مادلونج ٢٠٠٠). وكذلك كان السلاطين العثمانيون يستمتعون -إبان القرن التاسع/الخامس عشر علىٰ الأقل- بالمناقشات الكلامية في قصورهم، وممن اشتهر بذلك منهم السلطان محمد الفاتح، الذي

كانت تدور المناظرة بين العلماء في حضرته حول قيمة الآراء الفلسفية للغزالي وابن رشد (كوسه Kose ١٩٩٨). والحق أن هذه المناظرات لم تكن تهدف دائمًا إلىٰ تسلية السلطان، بل كان يراد بها في بعض الأحيان دحضُ الآراء الكلامية التي يرىٰ الحكام أو العلماء أنها ذات خطورة. ففي عهد سليمان العظيم [القانوني]، اتهم الملا قابيز بالردة لاعتقاده أن عيسىٰ ﷺ أعلىٰ مقامًا من نبي الإسلام ﷺ. وقد غضب السلطان غضبًا عارمًا حين عجز القضاة في مجلسه عن دحض هذه الهرطقة، فاستُدعي المفتي الأكبر، كمال باشا زاده، في المجلس التالي، واستطاع أن يُفحم الملا بفضل ما لديه من علم وفهم واسعين للنصوص الإسلامية الأساسية، فأمر السلطان بإعدام الملا (انظر -في هذه الحالة وفي حالات أخرىٰ من الهرطقة بين العلماء العثمانيين-: أوكاك Ocak ١٩٩٨: ٢٣٠ وما بعدها).

والحاصل أن السلطان والحكام المحليين كانوا بحاجة إلىٰ العلماء الذين أحكموا علم الكلام ليتصَدَّوْا لأولئك الذين يذهبون مذاهب ذات خطورة محتمَلة. وكذلك كان العلماء بحاجة إلىٰ سلطان الدولة لقمع الآراء التي يرون أنها غير مقبولة (بيرجر ٢٠٠٧: ٢٨٨ وما بعدها). ولكن أيعني ذلك أن مصالح الحكام، والسياسة بمعناها العام، كان لها تأثير كبير في مناظرات المتكلمين داخل النماذج السائدة في الإسلام السني؟

(٢)
الأشعرية والماتريدية: أهو وفاق سياسي؟

في العصرين المملوكي والعثماني، كانت الغلبة في الكلام السني لمذهبين: المذهب الأشعري الشرق أوسطي، الذي ارتبط في الشرق -ابتداءً- بالمذهب الشافعي، والذي أصبح في القرن الخامس/الحادي عشر أكثر المذاهب ديناميكية وانتشارًا فيما بين خراسان والمغرب. والمذهب الماتريدي، الذي كان -باعتبار الأصل- البديلَ القادم من آسيا الوسطىٰ للفكر الكلامي الحنفي، ثم تحرك غربًا

مع هجرة الأتراك من هذه المنطقة (مادلونج ١٩٧١). والحق أن هذين المذهبين لم يتعايشا، في العصرين المملوكي والعثماني، في سلام فحسب، بل أصبحا متشابكين جدًّا.

ومما يجدر ذكره أن هذا المسالمة النسبية في العلاقات المذهبية [الطائفية] بين الأشاعرة والماتريدية في هذين العصرين (وكذلك في إيران منذ العصر المغولي)، كانت ظاهرة جديدة نسبيًّا. فعلىٰ الرغم من أن فكرة التعايش السلمي بين العلماء ذوي الآراء المتباينة كانت دائمًا جزءًا من الهوية السنية، فإنها لم تكن تعدو في بعض الأحيان أن تكون كلمةً تُقال، ثم لا تُصدِّقها الفِعال. وقد كان انتشار الماتريدية عنصرًا مهمًّا في النزاع الداخلي الذي دارت رحاه في مدن خراسان، فيما قبل العصر المغولي؛ وذلك أنهم لما وصلوا إلىٰ جنوب بلاد ما وراء النهر وغربها، في القرن الخامس/الحادي عشر، في صحبة الحكام السلاجقة الأتراك، أصبحوا -بفضل المواجهات بينهم وبين الأشاعرة هناك- مدركين للهوية الكلامية الخاصة لمذهب الماتريدي (رودولف ١٩٩٧). ولم يُخفف من وقع ذلك أن الأشاعرة أنفسهم -الذين كانوا يستخفون بهؤلاء الغرباء القادمين من آسيا الوسطىٰ- كانوا حديثي عهد نسبيًّا ببلاد خراسان، وأنهم ما ارتفعت لهم راية فيها إلا في العقود السابقة بعد نزاعٍ مع معتزلة الحنفية. وها هم الحكام السلاجقة يبنون المساجد، ويتيحون الوظائف لعلمائهم من الحنفية/ الماتريدية القادمين من آسيا الوسطىٰ، ويحاولون بين الفينة والفينة تطهير الأراضي الخاضعة لسلطانهم من الشافعية/الأشاعرة، بل إن المتشددين كانوا يكفرونهم (مادلونج ١٩٧١: ١٢٦).

ولم تبلغ مدن الأقاليم العربية الواقعة في غرب العراق هذه الدرجة في النزاع الداخلي الذي ابتليت به مدن خراسان فيما قبل العصر المغولي. ولا يزال السبب في ذلك غير واضح كل الوضوح. ولعل مميزاتٍ أخرىٰ للهوية -سوىٰ الانتماء إلىٰ مذهب فقهي و/أو كلامي- كانت أكثر أهمية ههنا (كاهن Cahen ١٩٥٩؛ شامبرلان ١٩٩٤؛ تالمون -هيلَر Talmon-Heller ٢٠٠٥). وعلىٰ أي حال، لم تكن الخلافات المذهبية تجد أرضًا خصبة للصراع في المناطق التي كان

يسود فيها مذهب واحد؛ كالحال في مصر (المذهب الشافعي في الشمال، والمالكي في الجنوب)، وكالمغرب المالكية، خلافًا لسورية التي كانت أرض نزاع وشقاق. ومع ذلك، لا يبدو أن هجرة علماء آسيا الوسطىٰ في أعقاب السلاجقة قد تسببت في اضطرابات عنيفة هناك، علىٰ الرغم من أن الحنفية لم يكتسبوا -في عهد السلاجقة- أنصارًا جددًا في غرب العراق فحسب، ولكنهم غيروا طابعهم؛ فقد كان السابقون منهم في تلك البلاد إما أثريين معادين للاتجاه العقلاني، وإما معتزلة، فلما تدفق علماء الترك وآسيا الوسطىٰ [إليها] جعلوا المذهب الماتريدي سمة من سمات المشهد السوري، إلىٰ جانب الموروث الكلامي الحنفي المحلي، الذي بقي متماسكًا -مع ذلك- في زمان المماليك (بروكماير Bruckmayr ٢٠٠٩ : ٦٢). وفي الوقت نفسه، ظل الحنفية المشارقة من بلاد ما وراء النهر يرحلون إلىٰ سورية للتدريس في المدارس التي أسسها الزنكيون والأيوبيون هناك في القرن السابع/الثالث عشر، دون أن يؤدي ذلك في الظاهر إلىٰ إثارة مشكلات كبيرة (مادلونج ١٩٧١). وبعد القرن السابع/الثالث عشر، كان الانفتاح العام علىٰ الفكر الكلامي للأصول المذهبية المختلفة في الإطار السني هو القاعدةَ في الشرق الأوسط كله. وإذا كان من مصلحة السلاجقة السياسية دعمُ علماء بلادهم ضد العلماء المحليين، الذين كان من الممكن أن يكونوا محضِنًا لمعارضة سياسية محلية، فإن الزنكيين والأيوبيين والمماليك من بعدهم حاولوا أن يُظهروا أنفسهم أبطالَ الوحدة الإسلامية ضد الصليبيين والمغول (هيلينبراند Hillenbrand ١٩٩٩ : ٨٩-٢٥٦)، فاتبعوا سياسة تكاملية. وأما في المشرق، فقد كانت الدولة التيمورية تدعم كل موهبة، أينما كانت، بقطع النظر عن أصلها أو انتمائها المحلي، فلم تكن قصور حكامهم مهوىٰ أفئدة الفنانين فحسب، بل المتكلمين من ذوي الاتجاهات المختلفة. وليس يمكن عزو هذا الموقف -فيما يبدو- إلىٰ قطع الطريق علىٰ أعداء الخارج، ولكنه ناجم بالأحرىٰ عن الأفكار المغولية في الهيمنة علىٰ العالم، وفي التسامح.

وبعد الصراع الأول بين الأشاعرة والماتريدية، لم تَحُل العوامل السياسية البتة دون الانفتاح العقدي بين أهل السنة. ومع ذلك، لا يمكن تفسير تغير العلاقات بين المذهبين بأنه ثمرةُ لرحابة أفق الحكام فحسب، وإنما كان له

مصدره أيضًا لدىٰ المتكلمين أنفسهم. وفي العصر السلجوقي، حاول المتكلمون الأكثر ميلًا إلىٰ المصالحة تخفيفَ الصراعات بين الأشاعرة والماتريدية؛ فهذا أبو اليُسر البزدوي (ت. ٤٩٣/ ١١٠٠)، الإمام الماتريدي، يعتقد أنه علىٰ الرغم من أن الأشعري كان في المرتبة الثانية في الفضل بعد الماتريدي، فإن كتبه لم تزل نافعة، وأنه وأتباعَه ينبغي أن يُعَدُّوا ضمن أهل السنة، في مقابل المجسِّمة (أي أولئك الذين يؤثرون الصورة التجسيمية لله، وهم -في رأيه- الحنابلة والكرامية؛ فان إس ٢٠١١: ٧٨٠). وقد ظل هذا التحالف بين أصحاب الاتجاه الكلامي العقلي، من ذوي المشارب المختلفة، ضد ما أطلق عليه تجسيم الحنابلة -متَّقِدَ الجَذوة عبر القرون (انظر: المبحث ٣). وفيما يتعلق بالعلاقات بين الأشاعرة والماتريدية فيما تلا ذلك، غلب النموذج المعتدل الذي قدمه البزدوي علىٰ نموذج العنف، ففي إيران ما بعد المغول، كان المتكلمون ذوو المذاهب المختلفة- كالتفتازاني والجرجاني -يتنقلون في حرية بين مختلف مذاهب الفكر الكلامي، دون أن يتقيدوا بأفكار مذهب بعينه أو كتبه (فان إس ٢٠٠٩؛ مادلونج ٢٠٠٠، روبنسون Robinson ١٩٩٧)، مما أفضىٰ إلىٰ إحكام التشابك بين المذهبين.

وتُعد القصيدة النونية للعالم المصري الأشعري، تاج الدين السبكي (ت. ٧٧١/ ١٣٧٠)، مثالا نموذجيًا لدمج المذهبين الأشعري والماتريدي في العصر المملوكي (بادين ٢٠٠٨: ١٤ وما بعدها)، فقد ذكر السبكي أن سبعًا من المسائل الثلاث عشرة الخلافية بين الأشعري والماتريدي ترجع إلىٰ اللفظ، وأن الست الباقية معنوية، لا يقتضي الخلاف فيها تكفيرًا [ولا تبديعًا]. وجاء بعد ذلك كمال باشا زاده، فذهب مذهب السبكي، وصاغ ذلك -لكونه من أكابر الهيئة الهرمية الدينية العثمانية؛ أي ماتريديًا- في مرسوم رسمي (بادين ٢٠٠٨: ١٩ وما بعدها)، ووافقه عليه مؤلفون عثمانيون آخرون. علىٰ أنه كان ثمة ما هو أكثر من ذلك: فالمتكلمون العثمانيون من أشاعرة وماتريدية لم يقتصروا علىٰ الإسماح في الخلاف فحسب. وعلىٰ الرغم من أن المتكلمين العثمانيين (وأخلافهم الأتراك في هذه الأيام) يعدون أنفسهم أتباعًا للماتريدي، فإن فكرهم الكلامي قد تأثر تأثرًا كبيرًا بمتكلمي الأشاعرة، الذين أضحت تصانيفهم أحد أسس التعليم الكلامي في

الإمبراطورية العثمانية منذ القرن التاسع/الخامس عشر (أحمد وفيليبوفيك Ahmed and Filipovic ٢٠٠٤)، ولا نستثني من جملة ذلك إلا البياضي (ت. ١٠٩٨/ ١٦٨٧)، العالم الذي أدرك الدولتين المملوكية والعثمانية، والذي أكد علىٰ أهمية الخلافات بين المذهبين (بروكماير ٢٠٠٩: ٧٠)، ولكن يبدو أن كتابه لم يُسبب له مشكلات، ولا أثمر نقاشًا واسعًا حول موضوع تم حسمه لدىٰ معظم متكلمي السنة (إلىٰ يومنا هذا).

ولا يعني ذلك أن متكلمي العصرين المملوكي والعثماني لم تَثُر بينهم بعضُ الخلافات اليسيرة، التي تقع عادةً بين طوائف المتعلمين. والحق أن المؤلفين يختلفون في وصف المسائل الخلافية بين الأشعري والماتريدي، ويختلفون كذلك فيما يتعلق ببعض التفاصيل. ويذكر السبكي أن الأشاعرة تنازعوا فيما بينهم مسألة الاسم هل هو عين المسمَّىٰ (بادين ٢٠٠٨: ١٨). وكذلك اختلف أكابر متكلمي الأشاعرة في القرن الحادي عشر/السابع عشر، كالحسن اليوسي وإبراهيم الكوراني، في مسألة الفاعلية الإنسانية [أفعال العباد] (human agency) (الرويهب ٢٠٠٥: ١٧). ففي مثل هذا كانت تنشأ الاختلافات، ولكنها لم تبذر بالضرورة - كما تدل علىٰ ذلك الأمثلة السالفة- بذور الشقاق بين المذهبين الكلاميين، ولا سيما أنها كانت آراء فردية؛ أي إنها لم تصبح مقالاتٍ تميز الهوية، فتفرق بجلاء بين الفريقين. وإذا كان الأمر كذلك، فلا عجب أن يُمسك الحكام -بعد البداية المضطربة التي شهدها لقاء الأشاعرة بالماتريدية- عن التدخل في عمل متكلمي المذهبين (إذا كان ثمة مذهبان حقيقةً في ذلك العصر).

(٣)

الأشعرية والماتريدية والأثريون [المحافظون، أو المحدِّثون]: هل ثمة جذور اجتماعية للصراع الديني؟

لقد تبين مما سبق أن الخلاف بين الأشعرية والماتريدية في العصرين المملوكي والعثماني لم يكن يشغل إلا الخاصةَ من أهل العلم، ولم تكن له من الأهمية بحيث ينزل منزلة الأصول، فقد كان المجال الديني يعج بموضوعات أخرىٰ آنذاك، أثمرت نتائج سياسية واجتماعية؛ كالاتجاه الحديثي المتشدد الذي رماه خصومه بالقول بالتشبيه، وكالصوفية ذوي الصلة بابن العربي، والفِرَق الصوفية المسيحية (messianic)، كالحُروفية، والممارسات الصوفية المعلَنة في العموم، وختامًا، في الإمبراطورية العثمانية، مسألة ما الذي ينبغي أن يُستهدىٰ به في إصلاح الدولة: الشريعة أم القانون السلطاني.

وليسَ شيء من هذه المسائل -التي اضطرمت نارها في المشهد الديني في العصرين المملوكي والعثماني- يمكن أن يتلاءم مع المباحث الكلامية سوىٰ المسألة الأولىٰ، وما عداها فمعدودٌ من ظواهر العصر المتأخر، مما لم تكن مناقشته معتادة في الدرس الكلامي التقليدي. وقد ردَّ البزدوي -كما رأينا- علىٰ المجسمة، بوصفهم أعدىٰ أعداء الكلام، وكذلك صنع السبكي، صاحبُ القصيدة المشهورة، الذي إن يكن قد نزل بالخلاف بين الأشعري والماتريدي إلىٰ ما لا يُؤبه له، فقد نصب نفسه عدوًّا لدودًا لأصحاب الاتجاه الأثري ممن أنكروا مناهجَ الكلام الأشعري وأفكارَه، سواءٌ أكانوا شافعية أم حنابلة. فما الذي دعا إلىٰ ذلك في زمان غلبت عليه المواقف التكاملية بين أهل السنة؟ الحق أن أصحاب الاتجاه الأثري المتشدد قد أنكروا أشياء كثيرة من الميراث الثقافي كانت قد غدت -كالمنطق اليوناني- أمرًا مشترَكًا بين الطبقات المتعلمة في المجتمعات الإسلامية؛ فلذلك تنكر لهم كثيرون، كما أنهم فوَّقوا سهام النقد العنيف إلىٰ كبار رجالات أهل السنة، وإلىٰ بعض الممارسات المألوفة؛ فتأرَّثت نارُ العداوة نحوهم في نفوس علماء الاتجاه الغالب. وقد تحاشىٰ هؤلاء بطبيعة الحال أسلوب

المجابهة لدىٰ الأثريين المتشددين. ومن خير الأمثلة علىٰ ذلك: السبكي، الذي كان حريصًا -مع نقده المجسمةَ، كما كان يُطلق علىٰ الأثريين المتشددين- علىٰ عدم النيل من أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٥)، إمام المذهب الأثري، نفسه؛ أنْ كان إمامًا لمذهب فقهي سني، وأولَ معذَّب مبتلىٰ في المحنة، في زمان المأمون. ولم يصنع السبكي الصنيع نفسه عندما تحدث عن حنابلة زمانه، الذين كان من بينهم ابن تيمية (ت. ٧٢٨/١٣٢٨). وقد كان تشدد هذا الأخير في رفضه المصيرَ إلىٰ ما يذهب إليه معاصروه من المسلمين السنة (وليس ذلك فيما يتعلق بما يسمىٰ الدين الشعبي فحسب، ولكن فيما يتعلق بالتأسيس المنطقي للفكر الديني في الفلسفة الأرسطية)، وكذلك إصراره العنيد علىٰ آرائه الخاصة -سببًا في جعله مصدر إزعاج في البيئة العلمية، حيث كانت ثقافة التسامح والتعدد تحظىٰ بقبول واسع (مقدسي Makdisi ١٩٦٢: ٥٧-٧٩، بادين ٢٠٠٨: ١٣، ١٧؛ ليتيل Little ١٩٧٥).

وفي الحق أن الشقاق ظل محتدمًا -حتىٰ بعد زمان المماليك- بين العقلية الحديثية الصارمة وأفكار أولئك الذين كانوا يجِدُّون في تغذية رؤاهم الفكرية بالعناصر العقلانية في التراث الإسلامي، فقد كان ثمة نزوع -كالحال في عصر ابن تيمية- لدىٰ خصوم الإجماع العلمي إلىٰ مخالفة المجتمع العلمي، كما صنعت حركة قاضي زاده، ذات الطابع الحديثي، في إستانبول، في القرن الحادي عشر/ السابع عشر، وهي التي عُرفت بما تثيره من جدل يبلغ أحيانًا حد العنف، ولا يقتصر علىٰ بعض أشكال التصوف، وإنما يتجاوز ذلك إلىٰ كل فكر لم يكن موجودًا في زمان النبوة، كالمنطق الأرسطي وأشياء أخرىٰ (الرويهب ٢٠٠٨). وقد كان إنكارُ هذه الحركةِ بعضَ الممارسات الصوفية الشائعة، ورفضُها الأسسَ المنطقيةَ للاتجاه الكلامي السائد منذ عصر الغزالي -موضعَ وفاق بينها وبين ابن تيمية. وعلىٰ الرغم من أن رجالها كانوا يجدون في بعض الأحيان أنصارًا من أهل العلم ذوي المكانة المرموقة، فإنهم كانوا يمثلون في الغالب أبناء الطبقتين الوسطىٰ والدنيا من الهيئة العلمية الهرمية. ومما يجدر ذكره أيضًا أن هذه الحركة قد انحصرت في الأوساط الناطقة بالتركية من الإمبراطورية العثمانية (بيترز Peters ١٩٨٧؛ بيرجر ٢٠٠٧: ٣٠٣ وما بعدها)، ولكن نجاحها في القرن الحادي عشر/

السابع عشر قد بيَّن أن أفكار ابن تيمية لم تمت، ولا كانت مقصورةً علىٰ الحنابلة؛ وذلك أن أتباع حركة قاضي زاده لم يكونوا حنابلة، بل كانوا حنفية.

ثم جدَّت أمور في القرن الثاني عشر/الثامن عشر، فقد كانت المعارضة الوهابية للأشكال الموروثة في الممارسة الإسلامية تمثل جزءًا من اتجاه أعم ظهر في ذلك العصر، تجاوز المذهب الحنبلي إلىٰ المذاهب الأخرىٰ، كالمالكية. وآية ذلك أن السلطان المغربي محمد، الذي كان شغوفًا بالدراسات الحديثية، صنع في سنة ١٧٨٦ مثل صنيع أسلافه من المرابطين، فأمر بحظر كتب الغزالي، وكتب طائفة من كبار علماء أهل السنة، كالقاضي عياض المالكي (ت. ٥٤٤/١١٤٩)، والسبكي. والحق أن المرسوم الذي أصدره هذا السلطان لم يلقَ قبولًا كبيرًا في الأوساط العلمية للإمبراطورية العثمانية، مما حملَ الزَّبيديَّ (ت. ١٢٠٥/ ١٧٩١)، وهو أحد أئمة العلماء في مصر في ذلك الوقت، علىٰ تصنيف رسالة في الرد علىٰ ذلك (ريتشموث Reichmuth ٢٠٠٩: ٧٨).

وخلاصة القول أن النقد الأثري [المحافظ] للإجماع العلمي في العصرين المملوكي والعثماني إنما كان يأتي من قِبَل النخبة المثقفة المهمَّشة اجتماعيًّا أو جغرافيًّا. بيد أن الأمور كانت أكثر تعقيدًا: فقد كان البركوي نفسه (من القرن العاشر/السادس عشر) الذي أَلهم الحركة -وإن كان ذلك من منطلق عدائه للمؤسسة (فقد كان بينه وبين شيخ الإسلام أبي السعود نزاع حول جواز استخدام أموال الأوقاف في تمويل المؤسسات التعليمية؛ انظر: مانداڤيل Mandaville ١٩٧٩: ٣٠٣)- ماتريديًّا، لا يضمر عداوةً للعلوم العقلية (الرويهب ٢٠٠٨). وقد أفضت الراديكالية الصادمة للوهابية إلىٰ أن أحدًا لم ينظر إليهم بعين الودادة إلا تلميذَ الزبيدي؛ أعني عبد الرحمن الجبرتي (ت. ١٢٤٠/١٨٢٥)، الذي كان من أعلام علماء زمانه وبلاده. ومهما يكن من شيء، فقد كانت مسائل النزاع بين الأشعرية والماتريدية وبين الأثريين تدور حول بعض جوانب التصوف، لا الكلام (إذا أغضينا الطرف عن نبذهم المنطقَ الأرسطي الذي كان قد أصبح -كما أسلفنا- جزءًا أصيلًا من الدرس الكلامي منذ زمان الغزالي).

(٤)

هل لعلم الكلام وظيفة اجتماعية؟

الحق أن الفكر الأشعري/الماتريدي لم يتزحزح -في العصرين المملوكي والعثماني- عن رتبته التي بلغها قبل ذلك، ولا سيما في الدراسات المنطقية. وقد بيَّن الرويهب حديثًا أن دراسة المنطق لم تتدهور في مصر، في العصر العثماني، بل ظلت موفورة النشاط طيلة العصرين اللذين نشتغل بهما في هذا الفصل (الرويهب ٢٠٠٥؛ ٢٠٠٨). وليس ذلك مقصورًا علىٰ المنطق، بل ظلت المناهج المتَّبعة والمسائل المطروحة في علم الكلام هي تلك التي عَرَضَ لها البحث الكلامي في عصر ما قبل المماليك، وإن لم تكن الأجوبة موافقة دائمًا للآراء المنقولة عن واحد بعينه من متقدمي المتكلمين، وإنما مركبة منها في حدود صارمة نسبيًا.

وإذا كان علم الكلام قد نشأ في عهده الأول [الكلاسيكي] لحل المشكلات السياسية والاجتماعية التي جابهت الجماعة الإسلامية الأولىٰ، فليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالمشكلات السياسية والدينية في العصرين المملوكي والعثماني، فإن هذا العلم لا يصيب منها إلا شيئًا قليلًا. وليس من شك في أن غلبة الموقف القابل لجميع أنماط الفكر الكلامي السني قد يسَّر دمج العلماء العرب وعلماء آسيا الوسطىٰ/الترك في المجتمعات العلمية في الشرق الأوسط. وإن كان ذلك ربما تحقق أيضًا بمجرد نسيان الكلام بوصفه علمًا. ولا يخفىٰ أنه لولا وجود متكلمين يثيرون بعض المشكلات، لما كان ثمة ضرورة إلىٰ هذه الحلول التوافقية التي ذهب إليها طائفةٌ من المتكلمين، كالسبكي، في مواجهة هذه المشكلات المثيرة للنزاع (وكذلك الحال في جدله ضد المجسمة).

وقد بقي أن نورد هذا السؤال: لمَ تمسَّك الكلامُ المملوكي والعثماني بنموذج علم الكلام في عهده الأول [الكلاسيكي] علىٰ نحو كبير؟ الحق أن الحفاظ عليه بوصفه علمًا، علىٰ نحو ما وُصف، يشي بأن وراء ذلك مطلبًا

اجتماعيًا، فقد ساعد المنطقُ الأرسطي -الذي كان جزءًا من البناء التعليمي للمتكلمين (والفقهاء)- العلماءَ العثمانيين علىٰ إفحام خصومهم المبتدعة (والمسيحيين أحيانًا؛ انظر في هذا: بيرجر ٢٠٠٧: ٢٠٢ وما بعدها)، علىٰ نحو يُرضي الحكام والعلماء جميعًا. علىٰ أن هذا التصور يبدو -بعد التمحيص- غير سديد؛ لأن إلزام المسيحيين أماكنَهم أدنىٰ إلىٰ أن يكون مسألة عسكرية منه إلىٰ أن يكون حجة كلامية. أما البدع داخل الإسلام، فلم يكن متكلمو ذلك العصر معنيين بمواكبة آخر ما انتهت إليه، بل ظلوا مقيمين كشأنهم في علم الكلام -علىٰ دراسة أنماطها المذكورة في العصر الأول، فلم يرصدوا المقالات البدعية الحادثة لإضافتها إلىٰ القوائم القديمة، وإنما تعلقوا بمقالات المتقدمين في هذا المجال (فان إس ٢٠١١: ١١٥١ وما بعدها). وآية ذلك أن الحركات المسيحية (messianic movements) التي كانت شديدة النشاط، واسعة الشهرة، في تلك الفترة لم يشملها المنظور العلمي، ولم تكن تُدرَّس في المدارس. ومهما يكن من شيء، فلا بدَّ أن هناك سببًا آخر لاستمرار دراسة علم الكلام في المدارس المملوكية والعثمانية سوىٰ هذه الفائدة المحدودة في فهم العالم المتغير.

والحق أن تكرار المسائل القديمة [الكلاسيكية] وأجوبتها كان يمنح المجتمع العلمي نوعًا من الاستقرار فيما يتعلق بأصول الاعتقاد، ولا سيما مع الوعي بأن ثمة اختلافات قليلة وطفيفة عما قاله الآخرون من قبلُ في الموضوع. ولما لم يعد الكلام مجالًا صالحًا للخلافات المحتدمة، لم يكن وقوع خلاف -تحدوه روح التسامح- في بعض المسائل -التي كانت تعد ثانوية في نظر أهل ذلك الزمان- لِيؤثر سلبًا في السلام الاجتماعي. وكذلك كان الحال بشأن قائمة البدع القديمة [الكلاسيكية]، التي كان العلماء يستطيعون -إذا أرادوا- تدريسها في المدارس. وليس ببعيد أن يكون تصنيف البدع الجديدة، بوصفها حالات معروفة، ومشكلات سبق حلها، مما يبعث الطمأنينة في نفوس الناس.

وثمة أمر آخر يبدو أكثر أهميةً: فقد كان إثبات العلم بالكلام يمثل جزءًا لا يتجزأ من المؤهلات الأكاديمية للعلماء، تنبني عليه مكانتهم الاجتماعية. وكان العلم بلباب علم الكلام أمرًا يُفترض أن يتعلمه المبتدئون أنفسهم من المتون التي

يسهل حفظها، كالمتن العقدي الذي نظمه العالم المصري، اللقاني، في القرن الحادي عشر/السابع عشر. ويبدو أن امتداد الطموح لتعميق العلم بالكلام وبمناهجه ومسائله ظل أمرًا مهمًّا كذلك، وكان من الممكن إثبات هذه المعرفة العميقة بتصنيف الكتب الكلامية، التي وإن كانت تحذو حذو الكتب الكلاسيكية في هذا العلم، فإنها لم تكن تخلو دائمًا من أفكار جديدة وذكية في التفاصيل. ومما يدل علىٰ أهمية العلم بالكلام لمن طمحت نفسه إلىٰ اللحوق بالخاصة [النخبة] من الطبقة المثقفة ما كان للزَّبيدي -العالم المصري الذي سبقت الإشارة إليه- من صلات، فقد كان المشتغلون بالمسائل الكلامية ممن حوله أكثر من المشتغلين بالدراسات القرآنية: (٥٣ [عالمًا]) إلىٰ (٤١ [عالمًا]) (ريتشموث ٢٠٠٩: ٢٠٠ وما بعدها).

وصفوة القول أن علم الكلام كانت له وظيفة مهمة في المجال الاجتماعي لوجهاء المماليك والعثمانيين، غير أن هذه الوظيفة كانت مستقلة عن الأهمية الاجتماعية أو السياسية للموضوعات التي يناقشها العلماء؛ ولذلك تمكن هذا العلم من البقاء بأمان -في العصرين المملوكي والعثماني- في إطار نموذج صدر عن حقبة زمنية مختلفة، ولكنه لم تذهب منفعته.

المراجع

Ahmed, S., and N. Filipovic (2004). 'The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a ferman of Qanuni I Suleyman, Dated 973 (1565)'. *Studia Islamica* 183 :99 /98-218.

Badeen, E. (2008). *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit.* Wurzburg: Ergon.

Berger, L. (2007). *Gesellschaft und Individuum in Damaskus 1550-1791.* Wurzburg: Ergon.

Berkey, J. (1992). *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton: Princeton University Press.

Bruckmayr, P. (2009). 'The Spread and Persistence of Maturidi]sic[Kalam and Underlying Dynamics'. *Iran and the Caucasus* 59 : 13-92.

Cahen, C. (1959). *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age.* Leiden: Brill.

Chamberlain, M. (1994). *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350.* Cambridge: Cambridge University Press.

van Ess, J. (2009). 'Jorjani, Zayn-al-Din Abu'l-Hasan Ali'. http//: www.iranicaonline.org /arti- cles /jorjani-zayn-al-din-abul-hasan-ali.

van Ess, J. (2011). *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haresiographischen Texten.* Berlin: de Gruyter.

Hillenbrand, C. (1999). *The Crusades: Islamic Perspectives.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kafadar, C. (1995). *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State.* Berkeley: University of California Press.

Klein, D. (2007). *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts: Eine geschlossene Gesellschaft* Berlin: Klaus Schwarz.

Kose, S. (1998). 'Hocazade Muslihuddin Efendi'. *Turkiye Diyanet Vakf Islam Ansiklopedisi.* Istanbul: Turkiye Diyanet Vakf Islam Arastrmalar Merkezi, 207 : 18-9.

Little, D. (1975). 'Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose' *Studia Islamica* : 41 93-111.

Madelung, W. (1971). 'The Spread of Maturidism and the Turks'. *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos 1968.* Leiden: Brill, 109-68.

Madelung, W. (2000). 'Taftazani'. *Encyclopaedia of Islam.* New edn. Leiden: Brill, x. 88f.

Makdisi, G. (1962). 'Ashari and the Asharites in Islamic Religious History'. *Studia Islamica* 37 : 17-80.

Mandaville, J. E. (1979). 'The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire'. *International Journal of Middle East Studies* 289 : 10-308.

Ocak, A. Y. (1998). *Osmanl Toplumunda Zndklar ve Mulhidler (15.-17. Yuzyllar).* Istanbul: Tarih Vakf Yurt Yanlar.

Peters, R. (1987). 'The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo'. In N. Levtzion and J. O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam.* Syracuse: Syracuse University Press, 93-115.

Rafeq, A.-K. (1999). 'Relations between the Syrian ulama and the Ottoman State in the Eighteenth Century'. *Oriente Moderno* 67 : 79-95.

Reichmuth, S. (2009). *The World of Murtada al-Zabidi (1732-1791): Life, Networks and Writings.* Cambridge: Gibb Memorial Trust.

Robinson, F. (1997). 'Ottomans Safavids Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems'. *Journal of Islamic Studies* 151 : 8-84.

El-Rouayheb, K. (2005). 'Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt' *Die Welt des Islams* 1 :45-19.

El-Rouayheb, K. (2008). 'The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire'. *Die Welt des Islams* 196 :48-221.

Rudolph, U. (1997). *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand.* Leiden: Brill.

Talmon-Heller, D. (2005). 'Fidelity, Cohesion, and Continuity within Madhhabs in Zangid and Ayyubid Syria'. In P. Bearman et al. (ed.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 94-116.

Yazcoglu, M. S. (1990). *Le Kalam et son ile dans la societe turco-ottomane aux XVe et XVIe siecles.* Ankara: Kultur Bakanlg Yaynlar.

Zilfi, M. (1988). *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema 1600-1800.* Chicago: Bibliotheca Islamica.

القسم الخامس

الفكر الكلامي منذ أواخر
مطلع العصر الحديث إلى العصر الحاضر



الفصل الأربعون
الاتجاهات الرئيسة في الفكر الكلامي
منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى العصر الحاضر

روتراوت ڤيلانت

(١)
توضيحات أولية

لا يُعد علم الكلام في الوقت الراهن نظيرًا للفكر الديني في العموم، بحيث يمكن أن يشتمل -علىٰ سبيل المثال- علىٰ نظريات في الدولة والمجتمع، أو علىٰ اتجاهات الإيديولوجية السياسية المبنية علىٰ أساس المطالب الدينية المزعومة؛ ولذلك لن نلقي بالًا هنا إلىٰ الجدل الدائر في هذه الحقول. وإنما يدور علم الكلام علىٰ المسائل الاعتقادية، وعلىٰ النصوص المعيارية، وعلىٰ الأصول المنهجية التي ترتكز عليها.

وليس الذي يفهمه علماء المسلمين الآن من [مصطلح] «علم الكلام» عند استخدامه، أو من نظيره التركي «الإلهيات» بمقصور علىٰ الكلام بمعناه التقليدي؛ ولذلك سوف نبني النظرة العامة التالية علىٰ مفهوم أوسع لهذا العلم: فحدُّه هنا أنه **التفكير العقلاني المنهجي في مبادئ العقيدة الإسلامية ومناقشتُها، فضلًا عن أصولها، والطرق التي تؤدي إلىٰ تحصيل العلم بها**. وعلاوةً علىٰ ذلك، لن يكون مصطلح «علم الكلام» محصورًا في أفكار أولئك الذين يحملون شهادة من كلية

اللاهوت، أو يُعدُّون من علماء الدين الأقحاح، وإنما تأخذ هذه المقاربة في الاعتبار الحقيقةَ الشاهدة بأنه منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر يقوم ببعض الإسهامات الجوهرية في الفكر الكلامي الإسلامي مفكرون متخصصون في غير هذا المجال.

(٢)

التجديد: أصوله وحدوده

لقد أمسىٰ طائفة من المفكرين المسلمين -مع نهاية القرن التاسع عشر- علىٰ بصيرة بالتحديات الجديدة التي تصادف علم الكلام من جراء غلبة القوىٰ الاستعمارية الغربية، فضلًا عن الحضارة الحديثة ذات الطابع الغربي، وعلومها، ومنجزاتها التقنية، وقيمها السياسية والاجتماعية. ولكن هل كانت استجابات علم الكلام لهذه التحديات جديدة أيضًا؟ وإذا كانت كذلك، أكانت جِدَّتُها ثمرةَ اعتماد أنماط فكرية غربية حديثة، أم أنها نتيجة تطورات ذاتية؟ الحق أن هذه الأسئلة قد أفضت إلىٰ أن بدا المشهد معقدًا.

(أ) مسألة الجذور الأصلية للحداثية الإسلامية[١]

يُعد ما يطلق عليه في العموم «الحداثية الإسلامية» (Islamic modernism) (منذ جولدتسير Goldziher ١٩٢٠: ٣١٠-٧٠، واصطلاحه مستخدم من قِبَل أدامز Adams ١٩٣٣ وجبّ Gibb ١٩٤٧: ٣٩-٨٤) من الاتجاهات الرئيسة التي أبدت استجابة لتأثير أوربا الحديثة، وهو لم يتجل في علم الكلام فحسب، وإنما تراءىٰ أيضًا بصورة أكبر في الفكر الفقهي وفي المشروعات التعليمية. وقد تميز هذا الاتجاه -في مرحلته المبكرة، التي امتدت في بعض المناطق إلىٰ ما بين الحربين-

(١) آثرنا -بعد مشاورة لأستاذنا الدكتور عبد الحميد شيحة- مصطلح «الحداثية» ترجمةً لـ "modernism" ليكون تعبيرًا عن الحركة أو المذهب، تمييزًا له من "modernity" الذي يُترجم إلىٰ «حداثة» ليكون تعبيرًا عن المرحلة. (المترجم)

بالسمات التالية: تأكيد عقلانية الإسلام، ونقد المعتقدات الشعبية والممارسات الدينية التي توصم بكونها خرافية، ونبذ تقليد كبار العلماء السابقين والدعوةُ إلىٰ إيجاد الحلول من طريق الاجتهاد، وإكبار العلم الجديد والتقدم الثقافي، والشغف بإقامة الدليل علىٰ التوافق الكامل بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، وبينه وبين معظم القيم الأخرىٰ في الحضارة الغربية الحديثة، أو الشغفُ حتىٰ بالتدليل علىٰ أن الإسلام هو القوة الدافعة للتقدم العلمي، والتحولُ إلىٰ مركزية الإنسان (anthropocentric) في النظرة إلىٰ العالم، والروح الناشطة التي تتطور من خلالها قدراتُ الفرد، والإصلاح التعليمي والاجتماعي، وتشكيل مستقبل مزهر هنا علىٰ ظهر الأرض.

ويبرر كثير من الحداثيين (modernists) هذه الآراء بأنها ليست إلا العودة الضرورية إلىٰ الإسلام النقي الذي كان لدىٰ السلف الصالح؛ أي الإسلام علىٰ ما كان عليه في الأصل قبل أن يصيبه فساد التفسيرات المغلوطة التي أضرت به، فضلًا عن التأثيرات الخارجية. من أجل ذلك كان الحداثيون الأُوَل يُسمَّوْن بصورة جزئية سلفية، وهو مصطلح أُطلق فيما بعد علىٰ فِرَق شتىٰ. ومن جهة أخرىٰ، ظل الاهتمام الذي استرعته الحداثية الإسلامية لدىٰ علماء الغرب منوطًا -في الأساس- لوقت طويل بالجِدَّةِ المفترَضة لمطامحها، وبكون هذه الجِدة لا تُرجع إلا إلىٰ رغبة الحداثيين في اقتباس [اقتراض] الأفكار الغربية المعاصرة.

وفي الوقت نفسه أصبح في متناول أيدينا تقييم مختلف لأصول الفكر الحداثي، فإن كثيرًا من المؤلفين يُلمحون -منذ سبعينيات القرن العشرين- إلىٰ وجود درجة من الاستمرارية -لم تزل مهملة إلىٰ الآن- بين آراء بعض الإصلاحيين البارزين، والحركات الإحيائية [النهضوية]، أو بعض الطرق الصوفية المؤسَّسة بأَخَرَة في القرن الثامن عشر وفي أوائل القرن التاسع عشر من جانب، وبين أفكار حداثيي أواخر القرن التاسع عشر من جانب آخر. والواقع أنه إذا قاومت آراء ر. شولتسه (R. Schulze) المتعلقة بالتنوير الإسلامي (انظر: شولتسه ١٩٩٠، وشولتسه ١٩٩٤، وشولتسه ١٩٩٦) النظر النقدي (انظر -علىٰ سبيل المثال- نقد هاجين Hagen وزيدنستيكر Seidensticker ١٩٩٨)، وإذا كان ما يطلق

عليها الحركات الصوفية الجديدة (Neo-Sufi movements) تتميز حقيقةً بجميع الخصائص التي تُعزىٰ إليها (أُوفاهي OFahey وراتكه Radtke ١٩٩٣ : ٥٧)، فسيكون من المعقول أن تكون جذور الحداثية الإسلامية موجودةً بصورة أساسية في التراث الإسلامي نفسه. ومع ذلك، فالعقلانية التي تميز بعض مصلحي القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر لا تشبه عقلانية الحداثيين اللاحقين، التي كانت مستوحاة إلىٰ حد كبير من أفكار التنوير الأوربي. وليس لدىٰ مثال العقلانية الإشراقية (illuminated rationality)، الأثير لدىٰ صوفية القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر، إلا القليل مع استقلال العقل، كما أن الجهود التي يبذلها هؤلاء الصوفية في الاستبطان ورياضة النفس لا تعدل الذاتية (subjectivism)، ولا يمكن أن يعد سعيهم إلىٰ الاتحاد بالروح المحمدي -كما قيل- أمارةً علىٰ الميل إلىٰ الاستزادة من الدنيا (أوفاهي وراتكه ١٩٩٣؛ راتكه ١٩٩٤).

ومن المحال أن نختزل الحداثية الإسلامية الحديثة في آراء المسلمين السابقين في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ولا أن نختزلها كذلك في التأثيرات الغربية؛ فللتاريخ الفكري الإسلامي موروثاته الخاصة من العقلانية المتطورة جدًّا، ولا سيما في حقول الكلام والفلسفة، بل في التصوف الإسلامي الثيوصوفي (انظر: راتكه ٢٠٠٢: ٣٦٩). وقد أتاحت هذه الموروثات الأصيلة للمفكرين المسلمين مجموعة من الأنماط التحليلية، ودربة عقلية تناسب التفاعل مع المحفِّزات القادمة من الغرب الحديث. ومن الممكن أن تكون هذه الموروثات معبرًا لتجديد الفكر الكلامي، وإن لم تتمخض إلىٰ الآن عن علم كلام حديث بصورة واضحة.

ومن الأمثلة المبكرة علىٰ ما تقدم فكر الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٨-٨٣)، الذي أسهم إسهامًا كبيرًا في نشأة السلفية السورية الإصلاحية في أثناء نفيه إلىٰ دمشق. فكتاباه «**المقراض الحاد لقطع لسان من ينتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد**» (١٨٤٨)، و«**ذكرىٰ العاقل وتنبيه الغافل**» (١٨٥٥) (كومينز Commins ١٩٨٨ : ١٢١-٤٤؛ وايزمان Weismann ٢٠٠١b : ١٥٧-٦٢؛ وانظر أيضًا، مع بعض القيود: نويفند Neufend ٢٠١٢) يشهدان بإكباره الشديد للعقل

(عبد القادر، المقراض، ٩-١٠). وقد نبذ عبد القادر التقليد (عبد القادر، ذكرىٰ، ٣١-٣؛ وانظر: كومينز ١٩٨٨: ١٢٣)، وكذلك الفكرة القائلة بأن العلم المتحصل منه لا يمكن أن يُزاد عليه أمر لم يكن يعرفه السلف؛ **فإن نتائج الأفكار لا تقف عند حد، وتصرفات العقول لا نهاية لها؛ لأن العالم المعنوي واسع كالبحر الزاخر، والفيضُ الإلهي ليس له انقطاع ولا آخر** (عبد القادر، ذكرىٰ، ١٢٩؛ انظر: وايزمان b٢٠٠١: ١٦١). ومن البيِّن هنا أن تفتحه الذهني مبني علىٰ ثيوصوفية ابن العربي (ت. ٦٣٨/ ١٢٤٠)، الذي كان عبد القادر من أتباعه ومن شرَّاحه البارعين (وايزمان b٢٠٠١: ١٦٢-92).

ومع ذلك، لم يكن عبد القادر ليعزو إلىٰ العقل دورًا كالذي حظي به في نطاق التنوير الأوربي، فهو يرىٰ أن العقل لا يسعه إلا أن يعتمد -فيما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية وبتفاصيل الدين عقيدةً وشريعةً، التي تتوقف علىٰ مراعاتها سعادةُ الدنيا والآخرة- علىٰ العلوم العليّة التي جاء بها الأنبياء، ويرىٰ كذلك أن من الأفضل الإبقاء علىٰ العقلانية العلمية الحديثة بعيدًا تمامًا عن مجال العلوم الدينية الإسلامية. ومع ذلك، كان لإكباره العقلَ ولمفهومه الديناميكي للمعرفة نصيب موفور في تشكيل المقاربة الكلامية المبتكرة لدىٰ جمال الدين القاسمي، الذي يمثل الجيل الثاني من السلفية السورية.

ومن الممكن أن نلحظ مثل هذا الدور المَعبري في حالة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-٩٧)، فهو لم يطور -فعليًّا- أفكارًا كلامية جديدة، ومع ذلك أفاد تلميذه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) من معرفته العميقة بالموروث العقلي في علم الكلام، وفي الفلسفة الإسلامية، وفي التصوف الثيوصوفي، فأتاح ذلك لمحمد عبده الوصول إلىٰ بعض عناصر التنوير العقلاني.

وقد كان التجديد في الرسائل الكلامية التي كتبت منذ أواخر القرن التاسع عشر ثمرةَ الجهود التي بذلها مصنفوها في البرهنة علىٰ المعتقدات الإسلامية الأساسية في إطار أفقها الثقافي الراهن، الذي أمست الحداثة الغربية جزءًا منه، وإن كان لا يزال يتضمن -في الوقت نفسه- كثيرًا من مصادر التأثير المحتملَة في التراث الإسلامي نفسه.

(ب) الهيمنة الدائمة للمقاربات التقليدية علىٰ علم الكلام الأكاديمي

علىٰ الرغم من ظهور الاتجاه الحداثي، فإن القاعدة المؤسسية والأثر الاجتماعي لعلم الكلام الجديد انحصرا -في أثناء المائة والخمسين سنةً الأخيرة- في نطاق بالغ الضيق. ففي معظم البلدان الإسلامية لم يختلف علم الكلام الأكاديمي -جوهريًا- عما اعتاد علماء الدين إصداره في هذا الحقل قبل مئات الأعوام. وعلىٰ أي حال، لا يبدو علم الكلام في الغالب «حديثًا» إلىٰ الآن، فلا يزال المتكلمون يحاولون الرد علىٰ خصوم، هم في الغالب من ممثلي المدارس الفكرية التي بلغت ذروتها في الماضي. وآية ذلك أن معظم كتب الكلام الدراسية التي نشرت في البلاد العربية لطلاب الجامعة لم تزل تناقش بصورة كبيرة مقالات المعتزلة لدحضها، بينما تغيب عنها تقريبًا التحديات المعاصرة للعقيدة الإسلامية؛ كمشكلة كيفية تفسير مفهوم الخلق في القرآن في ضوء نتائج العلم الحديث، أو مسألة الأهمية المحتملة للتطورات الحديثة في الأنثروبولوجيا الفلسفية، وفي الهرمونيوطيقا [علم التأويل]، وفي نظرية المعرفة فيما يتعلق بطريقة التعامل مع المشكلات الكلامية.

ومن الممكن أن تُفسر -جزئيًا- ندرة التجديد في علم الكلام الأكاديمي المِهني بأن الحداثيين الداعين إلىٰ الاجتهاد في الفقه، أو المرحبين بالمنجزات الحديثة في العلوم الطبيعية وفي التكنولوجيا لم يكونوا علىٰ استعداد بالضرورة إلىٰ قبول الأفكار الجديدة في المسائل الكلامية، أو إلىٰ تأييدها. وعلاوةً علىٰ ذلك، كان بعض الحداثيين غير معنيين بعلم الكلام، أو كانوا كارهين له صراحة.

والحق أن انقسام النظم التعليمية في البلدان الإسلامية في أثناء القرن التاسع عشر وفي مطالع القرن العشرين قد عزز بقوة الطابع التقليدي الحالي لعلم الكلام الأكاديمي. وذلك أنه لما دعت الحاجة إلىٰ إعداد خبراء في العلوم الدنيوية لبناء دول حديثة، يمكنها الدفاع عن نفسها ضد القوىٰ الغربية، أو الحصول علىٰ استقلالها عنها، أُنشئت -إلىٰ جانب المؤسسات الدينية التقليدية- مؤسساتٌ تعليمية دنيوية مستقلة علىٰ النمط الغربي، في الإمبراطورية العثمانية، وفي مصر، وفي تونس، وفي غيرها. ونتج عن هذا التفريع في النظام

التعليمي أنَّ أولئك الذي سيصبحون علماء الدين في المستقبل لم يتعرضوا في العموم للتحديات الفكرية القادمة من الغرب الحديث إلا علىٰ نحو أقل من الشباب الذين يَدْرسون في المؤسسات الدنيوية الجديدة. وفي الوقت نفسه، أصبح رجال النخبة الثقافية الجديدة التي خرجت من رحم المدارس الدنيوية منافسين «للعلماء»، يقصونهم من الميادين المهمة في الحياة العامة، كالقضاء وقطاع التعليم، مما زاد من اتجاه هؤلاء «العلماء» نحو ادعاء الأفضلية لعلومهم التقليدية [الموروثة]، مع تهوين ما يتعلق بالمسائل والأفكار الجديدة.

ومما أعاق تلقي المقاربات الكلامية الجديدة أيضًا أن رواد الفكر الحداثي البارزين اشتهروا بتعاونهم مع القوىٰ الاستعمارية، فأحاطت بهم الرِّيَب أنهم يعملون علىٰ تقويض الإسلام لمصلحة «الكفار». فالسيد أحمد خان (اقرأ عنه فيما يلي المبحث ٣، أ) قبِل الحكم البريطاني، ودعا إلىٰ نشر الثقافة البريطانية المعاصرة في الهند. ومحمد عبده كان موصول الودِّ بالسلطات البريطانية في مصر عقب عودته من المنفىٰ في سنة ١٨٨٨. وقد أدىٰ تزايد الوعي الوطني لدىٰ المثقفين المصريين، مقرونًا بمقاومة زملائه [محمد عبده] المحافظين، إلىٰ تهميشه في السنوات الأخيرة من حياته، كما تجوهلت أعماله -بعد موته- في المطبوعات المصرية لأكثر من عقدين (حداد Haddad ١٩٩٨: ٢٦, f.٣٠ ٣٣, ٣٨). وعلاوة علىٰ ما تقدم، كانت جميع المحاولات الحداثية المتقدمة لتطوير المفاهيم الكلامية الجديدة يُنظر إليها بوصفها ردود فعل علىٰ التفوق الأوربي، فكأنها لذلك مفروضة من الخارج. وهذا ما حال دون تلقيها.

(ج) الحالة الاستثنائية لعلم الكلام الجامعي التركي المعاصر

لقد تجاوز جزءٌ من علم الكلام الجامعي التركي المعاصر هيمنةَ الاتجاه التقليدي، وسهَّل ذلك التوقفُ الطويل للدراسات الكلامية التقليدية في تركيا منذ الأيام الأولىٰ للحقبة الكمالية، وقد أفضىٰ هذا التطور إلىٰ نشأة نمط جديد من التعليم الديني.

ومما يجدر ذكره أن مدارس الفقه والكلام التركية العتيقة أُغلقت منذ سنة ١٩٢٤، وحلت «كليةُ الإلهيات» *(Ilahiyat Fakultesi)* محل أشهرها، المدرسة

السليمانية، وافتتحت في جامعة إسطنبول (وكانت لا تزال تسمىٰ في ذلك الوقت دار الفنون). وكان مقصودًا بها أن تكون في الطليعة لتعزيز نمط جديد من التعليم الديني، الذي يتخذ التفكير العلمي الحديث أساسًا له، ويتغيا تلبية حاجات الجمهورية العلمانية. ومع ذلك، لم تستطع العمل بصورة دائمة؛ نظرًا لعدم كفاية الطلاب المؤهلين، بعد ما ألغيت دراسة العربية في المدارس الثانوية منذ سنة ١٩٢٩. وفي سنة ١٩٣٣ أُحِل محلها معهدٌ للدراسات الإسلامية، ملحق بقسم الدراسات الشرقية في كلية الآداب من الجامعة نفسها (ياشكه Jaschke ١٩٥١ و١٩٥٣: f.١٢١؛ لويس Lewis ١٩٦٨: f.٤١٤). غير أن هذا المعهد (٧١٢) لم يبقَ سوىٰ ثلاث سنوات، ففَقَد علم الكلام الأكاديمي بفقده آخرَ معاقله المؤسسية في تركيا.

وفي عام ١٩٤٩ أنشئت كلية إلهيات جديدة في جامعة أنقرة، أعقبها -في الأعوام التالية- إنشاءُ أكثر من عشرين كلية مناظرة في جميع أنحاء تركيا. وكان الغرض الواضح من هذه المنشآت الجديدة خلقَ نمط جديد من علم الكلام، يسعىٰ نحو إسلام مستنير، ويحاور العلم الحديث، بدلًا من إحياء المدرسة التقليدية (كوستاس Kostas ١٩٩٩: f.١٥٠؛ كورنر Korner ٢٠٠٥: ٤٨-٥٧).

وعندما افتتحت كلية الإلهيات لم يكن هناك الكثير ممن يمكن توظيفه من ممثلي النخبة القديمة من علماء الدين؛ ولذلك كانت الخلفية التعليمية لأعضاء هيئة تدريسها المؤسسين متنوعة: فبعضهم كان قد درَس أصول الدين أو الفقه الإسلامي في الخارج (في العراق، البوسنة)، أو حصل علىٰ شهادة [دبلوم] في الفلسفة، أو في التاريخ، أو في اللغات الشرقية المتنوعة، وبعضهم حصل علىٰ الدكتوراه في الدراسات الإسلامية أو الدين المقارن في وسط أوربا أو غربها. وكان النابهون من الباحثين المبتدئين يُبعثون غالبًا إلىٰ الجامعات الأجنبية في أوربا، وأمريكا الشمالية، أو الشرق الأدنىٰ، للحصول علىٰ المزيد من التأهيل. والثابت أن ما أثمره ذلك من وجهات نظر ورؤىٰ منهجية مختلفة قد كان أرضًا خصبة لظهور متكلمين يريدون ويقدرون علىٰ اجتياب سبل جديدة. وكان من نتيجة ذلك أنْ شهدت تركيا نمو نوع من التفكير الكلامي، لديه فهم صحيح للتطورات

الحادثة في العلوم الإنسانية المعاصرة، علىٰ الرغم من أن التوجهات الأكثر إمعانًا في التقليدية كانت لا تزال موجودة ثمة.

(٣)
رواد الحداثية

(أ) السيد أحمد خان

كان السيد أحمد خان الهندي (١٨١٧-٩٨) أولَ مفكر مسلم يؤيد كثيرًا من الأفكار الحداثية المذكورة آنفًا، وهو مؤسس الكلية المحمدية الأنجلو شرقية (Muhammadan Anglo Oriental College) في عليكرة، والحركة التعليمية المنسوبة إليها (انظر عنه أيضًا: أحمد ١٩٦٧: ٣١-٥٦، ترول Troll ١٩٧٨b، مالك ١٩٨٠، شاغاتاي Chaghatai ٢٠٠٥). وقد نشأ في دلهي، ولم يكن عالمًا دينيًّا تلقىٰ تعليمًا رسميًّا في المدرسة، ولكنه تعلم تعليمًا ذاتيًّا. واتصل في سني حياته الباكرة بثلاثة موروثات إصلاحية مختلفة: فقد كان أبواه علىٰ صلة وثيقة بالفرع المجددي من النقشبندية، وتوفر هو علىٰ دراسة كتابات شاه ولي الله الدِّهلوي (١٧٠٣-٦٢)، واتصل بذريته ممن تمسكوا بآرائه إلىٰ ذلك العهد، كما تأثر بأفكار حركة المجاهدين للسيد أحمد البريلوي (١٧٩٦-١٨٣١)، مع ما لها من تركيز علىٰ مبدأ التوحيد، ونبذ البدع (ترول ١٩٧٨b). وقد وصف هو -فيما بعد- تطوره بأنه مسلم محافظ، تبنىٰ موقفًا يشبه الوهابية، ثم انتهىٰ بأن أصبح معتزليًّا (ترول ١٩٧٨b: ٣٧).

وقد أومأ السيد أحمد خان بقربه من المعتزلة إلىٰ ثقته الكبيرة في كفاية العقل، وهذا من ثمار معرفته المتزايدة بالخلفية الثقافية لممثلي الحكم البريطاني الاستعماري، الذي كان يعمل في قضائه قبل تمرد سنة ١٨٥٦/٧. ومما يجدر ذكره أنه كان حسن الرأي في الحضارة العلمية الحديثة، التي أقامت عليها بريطانيا تفوقها وازدهارها، وأنه كان يعتقد أن رسالته إنما هي مساعدة الشباب

الهندي المسلم في تحصيل تعليم يتيح لهم المشاركة في هذه الحضارة.

ومع ذلك، ظل الإسلام هو الدين الصحيحَ في رأيه. وفي زمانه زاد انتشار المسيحية بصورة قوية في شمال الهند بفضل الإرسالية التبشيرية للكنيسة الأنجليكانية (CMS)، وكان من بين رجالها القس البروتستانتي الألماني، كارل جوتليب بفاندر (Carl Gottlieb Pfander) (١٨٠٣-٦٥)، الذي عقد مناظرات شديدة مع العلماء المسلمين المحليين (ترول ١٩٧٦: f.٢١٢؛ ترول b١٩٧٨: ٦٤-٩)؛ مما جعل السيد أحمد خان يبحث عن معيار لا جدال فيه، يمكن أن ينبني عليه الحكم في دعاوىٰ احتجان الحق التي تتنافس فيها الأديان المختلفة، وانتهىٰ إلىٰ أن هذا المعيار يكمن في درجة العقلانية التي تكون لهذا الدين أو ذاك، وفي مدىٰ توافقها مع الطبيعة *(Khutubat-i Ahmadiyya)* مترجمة في: ترول b١٩٧٨: ملحق ٢٤٦). وقد كان يبحث في الوقت نفسه عن تفسير جديد للإسلام، يتيح للشباب الهندي المسلم، ذي الثقافة الإنجليزية، والعقلية العلمية، أن يظل فخورًا بدينه (انظر خاصة: Lecture on Islam ١٨٨٤، مترجمة في: ترول b١٩٧٨: ملحق ٣١٤).

وقد حاول أن يبرهن علىٰ ذلك، وعلىٰ السبب في أن آيات القرآن ومكتشفات العلم الحديث في توافق تام، فذكر في كتابه «**تبيين الكلام**» أن الطبيعة -صنعة الله- والقرآن -كلمة الله- لا يمكن أن يتعارضا بحال. وأغلب الظن أن هذه الحجة مأخوذة من جون هـ. برات (John H Pratt) (١٨٠٩-٧١)، الذي كان رئيس الشمامسة الأنجليكان في كَلكُتا، والذي استعمل هذه الصيغة نفسها فيما يتعلق بالإنجيل (ترول ١٩٧٦: ٢٢٢ مع رقم ٢٣؛ ترول b١٩٧٨: ١٥٥). وفي رأي السيد أحمد خان أن مكتشفات العلوم الطبيعية الحديثة يقينيات لا تحول؛ وهي لذلك تمثل المِحك فيما يُعد حقًّا، فمتىٰ ما خالفتها آيات قرآنية في الظاهر، فلا يمكن حمل هذه الآيات علىٰ ظاهرها، ولكن لا بدَّ من تأويلها، ولو بطريق المجاز. والحق أن فرضية السيد أحمد خان بشأن حتمية الانسجام بين الوحي الإلهي والمعرفة العلمية تستند إلىٰ الفكرة القائلة بأنهما موصولان بالسنة الإلهية نفسها السارية في العالمين المادي والروحي. وهذه السنة تعدل عنده «قانون

الطبيعة»، الذي يُعرف بعضه بالبحث العلمي في مخلوقات الله، وبعضه بالوحي القرآني.

علىٰ أن فهمه لـ «الطبيعة» ولـ «قانون الطبيعة» لا يخلو من بعض الغموض. والظاهر أنه يعني بـ «الطبيعة» كل موجود سوىٰ الله (ترول ١٩٧٦: ٢٢٦؛ ترول ١٩٧٧/١٩٧٨a: ٢٦٢؛ ترول ١٩٧٨b: ١٧٥-٧)، بينما تتضمن فكرته عن «قانون الطبيعة» الاطراد في حقائق العالم المادي، والمبادئ المعيارية الموجِّهة للسلوك البشري *(Khutubat-i Ahmadiyya)* مترجمة في: ترول ١٩٧٨b: ملحق ٢٤٦). وعلىٰ الرغم من أن هذه المبادئ لا تُتَّبع دائمًا، فقد أكد الفعالية الشاملة والحتمية للقانون الطبيعي: فكل شيء في هذا الكون محكوم بمبدأ السببية. وجميع الصلات السببية المفردة تتبع القوانين، ومجموع هذه القوانين هو الذي يضبط العلاقات السببية التي تكوِّن قانون الطبيعة.

وقد ترتب علىٰ ذلك أن السيد أحمد خان كان ينكر وجود ظواهر خارقة (supernatural phenomena)، كما كان ينكر المعجزات التي تخرق المسار الطبيعي للأشياء، واعتنىٰ عناية كبيرة في تفسيره للقرآن (المنشور في السنوات ١٨٨٠-٥) بالبرهنة علىٰ أن خوارق العادات المذكورة في القرآن يمكن أن تفسر بأسباب طبيعية، فإذا عجزنا عن تفسير بعضها في الحال، فما ذاك إلا لأن الأسباب والقوانين الكامنة وراءها لا تزال غير معلومة، ولكن من الممكن اكتشافها فيما بعد.

لكن ألا يُعد الملَك جبريل عليه السلام -الذي كان النبي محمد ﷺ يتلقىٰ منه الوحي- من الظواهر الخارقة؟ أجاب السيد أحمد خان عن هذا الإشكال بصياغة مفهوم جديد للوحي (تفسير القرآن ٢: ٢٣، ج١، مترجم في: ترول ١٩٧٨b: ملحق ٢٧٩-٨٣؛ *"on revelation and inspiration"* [١٨٨٠]، مترجم في: ترول ١٩٧٨b: ٢٩٠-١؛ *"Khuda ka kalam"* [١٨٩٧]، مترجم في: ترول ١٩٧٨b: ٢٤٨-٥١؛ وانظر أيضًا: ترول ١٩٧٦: ٢٢٨-٣٦؛ ترول ١٩٧٨b: ١٨٣-٨). فالوحي لا يقتضي كائنًا خارقًا يحمل إلىٰ النبي ﷺ رسالة من الله، ولكن النبوة نفسها قدرة عقلية طبيعية تُمكِّن النبي من التلقي المباشر لما يريد الله أن يوحيه

إليه، أو أن قلب النبي يعكس التجليات الإلهية، كما عبر السيد أحمد خان في بعض المرات بألفاظ صوفية (تفسير القرآن، ج١، مترجم في: ترول b١٩٧٨: ملحق ٢٨٢). وجبريل المذكور تصريحًا في القرآن بوصفه النازل بالوحي (القرآن ٢: ٩٧)، لا يعدو أن يكون كلمة تعبر عن هذه القدرة الطبيعية للعقل النبوي. وليست هذه الملكة مقصورة علىٰ الأنبياء، ولكنها تبلغ حدها الأقصىٰ لديهم؛ ولذلك يمتلئون من العلم الموحَىٰ، ثم يقومون بنشره بلغة مجازية يهبهم الله إياها. والحق أن هذا الفهم لحقيقة النبوة لدىٰ السيد أحمد خان يجعله أدنىٰ إلىٰ الفلاسفة المسلمين، كالفارابي وابن سينا، منه إلىٰ الميراث الكلامي (ترول b١٩٧٨: ١٩١-٣).

ومما كان يعتقده السيد أحمد خان أيضًا أن إعجاز القرآن البيانيَّ لا يقنع غير المسلم، ولا من ساورتهم الشكوك والريب في مصدره الإلهي، وفي سمو الدين الإسلامي (ترول b١٩٧٨: ١٨٩-٩٠)، وإنما الحجة القاطعة هي أن تعاليم الإسلام تنفرد بموافقة الفطرة الإنسانية موافقة تامة (عبد الخالق b١٩٨٠)، ومن الممكن الاستدلال علىٰ ذلك بأدلة العقول.

وخلاصة القول أن النزعة العقلية الخالصة في فكر السيد أحمد خان ليست مستوحاةً في الأساس من المعتزلة، ولا يمكن تعليلها تعليلًا كافيًا بردها إلىٰ تأثير الفلاسفة المسلمين. فخصائصها الظاهرة -كثقته في العقل العلمي، وإصراره علىٰ الصلاحية الشاملة لقوانين الطبيعة، وميله إلىٰ تسفيه كل تفسير لا ينحصر في إطارها- يمكن أن تُعلل -مع تركيزه علىٰ التعليم- بأنها من آثار التنوير الأوربي وفروعه الوضعية في القرن التاسع عشر، التي وصلت الهند من خلال الوجود البريطاني فيها. ومن المصادر المحتمَلة لفكره أيضًا الفيلسوف البريطاني النفعي، جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (١٨٠٦-٧٣)، الذي عمل في شركة الهند الشرقية البريطانية، فيما بين سنتي ١٨٢٣ و٥٨ (ريتز Reetz ١٩٨٧/٨: ٢١٣-١٨).

وقد كان للسيد أحمد خان نزوع إيماني، كالذي كان لكبار مفكري التنوير: فهو يؤمن بأن الله -الذي يُمكن، في رأيه، إثباتُ وجوده، بوصفه العلة الأولىٰ *(prima causa)*- لا يتدخل في أحداث هذا العالم بعد خلقه، فقد قدَّر بروابط

سببية -منذ البداية- كلَّ شيء، حتىٰ ظهور الأنبياء ورسالاتهم عبر التاريخ (ترول b١٩٧٨: ١٩٩-٢٠٢، ١٩٢؛ عبد الخالق a١٩٨٠).

وكثيرًا ما كان السيد أحمد يردد أن صفات الله عينُ ذاته، وهذه مقالة اعتزالية خاصة (علىٰ سبيل المثال: تبيين الكلام. مقطع مترجم في: ترول b١٩٧٨: ملحق ٢٣٦-٧؛ *"Itiqadi bi-llah"* المنشور في: الأخلاق، ١٨٧٣، ترجمة ترول b١٩٧٨: ملحق ٢٦٩؛ محاضرة عن الإسلام ألقاها في لاهور ١٨٨٤، ترجمة ترول b١٩٧٨: ملحق ٣٢٠). ووافق المعتزلة كذلك في اطراح الإرادية الأخلاقية (ethical voluntarism)، إذ ذهب إلىٰ أن المعايير الأساسية لتقييم الأفعال الإنسانية يمكن معرفتها بالعقل، وهي معايير موضوعية ودائمة، ولا ترجع فقط إلىٰ أوامر الوحي التي يمكن أن يغيرها الله متىٰ أراد *"Itiqadi bi-llah"*، مترجم في: ترول b١٩٧٨: ملحق ٢٧٤؛ *"Fifteen Principles Submitted to the ulama of Saharanpur"*، ١٨٧٣/ ١٨٧٤، ترجمة ترول b١٩٧٨: ملحق ٢٧٧).

ومع ذلك، هو لم يذهب مذهب المعتزلة فيما يتعلق بحرية الإرادة أو القضاء والقدر، بل كان يرىٰ أن الأفعال الإنسانية تجرىٰ علىٰ وفق الإرادة الإلهية، علتِها الأولىٰ، وأنها مقدَّرة بروابط سببية منذ بدء الخلق، وأنها جزء من هذه الروابط. وهو يقرر في الوقت نفسه أن الإنسان حرٌّ في اختيار أفعاله، ضمن الحدود التي تحددها طبيعة ثابتة (immutable nature). ومعلوم أن العنصر الجبري في هذا المفهوم، وكذلك فكرة الطبيعة التي لا يعروها التغيير، والتي تحدد الحرية الإنسانية، كلاهما ليس من مذهب المعتزلة في شيء؛ فإن «الطبيعة» [الطبع] عند أكثر المعتزلة لا وجود لها أصلًا (فان إس ١٩٩٧: f.٤٥٧). وكذلك لم يستخدم السيد أحمد خان النظرية «التقليدية» في الكسب (كما أكد ذلك بالجون Baljon ١٩٤٩: ٨٦ رقم ٦). وقد تجنب الإيغال في مناقشة المشكلة المتعلقة بفهم كيفية التوفيق بين القدر الإلهي والحرية الإنسانية.

(ب) محمد عبده

١- مكانة الأفغاني في السيرة الفكرية لمحمد عبده

عندما استقر جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨/٩-١٨٩٧) في القاهرة، في سنة ١٨٧١، كان محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) (انظر خاصة: أدامز ١٩٣٣، أمين Amin ١٩٤٤، حداد ١٩٩٤، كوجلجين Kugelgen ٢٠٠٧)، وهو ابنٌ لأحد الفلاحين في قرية من قرىٰ الدلتا -طالبًا في الأزهر، غير أنه كان قد اعتزل كثيرًا من الدروس التي تلقىٰ فيه، بعد أن خاب ظنه في مناهج التدريس، وسلك طريق الصوفية بعد أن أخذ العهد عن بعض أخواله. ولم يمضِ وقت طويل علىٰ مُقام الأفغاني بمصر حتىٰ أصبح عبده من المترددين علىٰ دروسه الخاصة في الكلام والفلسفة والتصوف (عبده، الأعمال، ٢: ٢٣٢، ٣٤٩؛ رضا، تاريخ، ١: ٢٤). وقد ذكر أن الأفغاني أظهره علىٰ جوانب معرفية غير مسبوقة (انظر المقدمة لعبده، الواردات، في: الأفغاني، آثار، ٢-٣: ٤٩-٥٠؛ وانظر أيضًا: الأفغاني، الأعمال، ٢: ٣٣٣؛ وانظر خاصة في أنشطة الأفغاني التدريسية في القاهرة، وآثارها علىٰ طلاب الأزهر: قدسي زاده Kudsi-Zadeh ١٩٧١: ٦-١٠).

ومما يجدر ذكره أن دروس الأفغاني قد ركزت علىٰ أجزاء من التراث الإسلامي كان لها أهمية خاصة في تكوينه العلمي. ويرجع الأفغاني -خلافًا لما كان يؤكده- إلىٰ أصول إيرانية، وقد تلقىٰ تعاليم الإمامية أولًا في إحدي مدارس قزوين، ثم أقام مدة قصيرة في إيران، ثم في المدن العراقية ذات المزارات، ولا سيما النجف (كيدي Keddie ١٩٧٢: ١٥-١٩؛ داڤيزون Davison ١٩٨٨: ١١٠)، وقد حصل له بهذه الطريقة أيضًا «علم واسع بالفلاسفة، ولا سيما الفرس، كابن سينا ونصير الدين الطوسي وآخرين، وكذلك بالصوفية»، كما شهد بذلك من عرفوه في أيام الطلب (كيدي ١٩٧٢: ١٧-١٨). وكذلك كان علىٰ علم بالشيخية (Shaykhism)، التي يضم فكرها الثيوصوفي عناصر من الفلسفة العقلية والتصوف، ويعول علىٰ مفاهيم ابن سينا، وعلىٰ أفكار ملا صدرا (١٥٧٢-١٦٤٠) ومدرسته. وقد ظل هذا النمط من التراث الفلسفي باقيًا دائمًا في إيران، وكان العنصر الصوفي فيه من أسباب انجذاب محمد عبده إليه؛ نظرًا لسلوكه طريق

التصوف. وفي الوقت نفسه، أفضىٰ التأكيد الشديد علىٰ استخدام العقل إلىٰ الاتصال في غير عناء بعقلانية عصر التنوير، وبالعلوم الحديثة التي تنبني عليها. وقد كان الأفغاني وعبده علىٰ صلة بأفكار هذا العصر، فيما بعد سنة ١٨٧٥، وذلك بعد أن قُبلا جميعًا في المحفل الماسوني بالقاهرة (انظر شهادة عبده في: المنار، ٨، ١٩٠٥: ٤٠٢).

وظل محمد عبده وثيق الصلة بالأفغاني إلىٰ أن طُرد هذا الأخير من مصر، في سنة ١٨٧٩. وعلىٰ الرغم من أن عبده قد قضىٰ أكثر مدة نفيه -منذ نهاية سنة ١٨٨٢- في بيروت، فإنه اتصل بالأفغاني في باريس، في سنة ١٨٨٤، وأصدرا معًا -لمدة ثمانية أشهر- صحيفة الوحدة الإسلامية الشهيرة «**العروة الوثقىٰ**»، وكذلك كان بينهما مراسلات، ولم يفترقا إلا بعد عودة محمد عبده إلىٰ مصر، في سنة ١٨٨٨، وتقربه شيئًا فشيئًا من كبار الإنجليز بها.

٢- إشكالية الأساس النصي في دراسة المذهب الكلامي لمحمد عبده

لقد كان الأساس النصي في دراسة المذهب الكلامي لمحمد عبده موضوعَ جدلٍ محتدم منذ العقد الثامن من القرن العشرين؛ وذلك بسبب اختلاف الرأي حول صحة كتابين نشرا منسوبين إليه: «**رسالة الواردات في سر التجليات**» (صدرت الطبعة الأولىٰ بعد موته، في سنة ١٩٠٨، في الجزء الثاني من تاريخ رضا، بعنوان مضلل: «رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الإلهية»)، وهي رسالة صوفية تبحث في علم الكون وفي النبوات، وتنبني علىٰ مفهوم وحدة الوجود والفلسفة الإشراقية. و«**التعليقات علىٰ شرح الدواني للعقائد العضدية**» (تم في سنة ١٨٧٦؛ ونشر لأول مرة في سنة ١٩٠٤)، وهو مجموعة من التعليقات علىٰ مقاطع مختارة من شرح جلال الدين الدواني (ت. ٩٠٨/١٥٠٢) علىٰ العقيدة المختصرة لعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦/١٣٥٦).

وقد أنكر محمد عمارة نسبة هذين العملين إلىٰ محمد عبده، وعزاهما إلىٰ الأفغاني، باستثناء اثنتين وعشرين حاشية سفلية في «**التعليقات**» موقَّعةً باسم عبده. فالأفغاني إذن هو الذي أملىٰ «**رسالة الواردات**» علىٰ هذا الأخير، ولم تكن «**التعليقات**» إلا دروسًا ألقاها، وقام محمد عبده بكتابتها وتحريرها (الأفغاني،

الأعمال، ط٢، ١: ١٥٥-٦٦؛ عبده، الأعمال، ١: ٢٠٦-٨). وقد ساق عمارة حججًا كثيرة لإثبات رأيه، من بينها ما لاحظه في كثير من المقاطع في «**التعليقات**» من ظهور السمات الأسلوبية للخطاب الشفوي، وكذلك أن عبده ذكر عقائد الدواني بين الكتب التي درسها علىٰ الأفغاني (رضا، تاريخ، ١: ٢٦)، ولعله يشير إلىٰ الشرح الذي قامت عليه هذه التعليقات. من أجل ذلك أهمل عمارة هذين العملين عندما أعدَّ الأعمال الكاملة لمحمد عبده، وأورد التعليقات في نشرته الثانية غير المكتملة لكتابات الأفغاني.

وخالف محمد حداد عمارة، فذهب إلىٰ أن كلا العملين لمحمد عبده (حداد ١٩٩٤: ٨٢-٥، ٨٨-٩٤؛ حداد ٢٠٠٠: f.٦٢)، بل ذهب إلىٰ أن «**التعليقات**» هي **أهم أعمال محمد عبده الكلامية** (حداد ١٩٩٤: ٨٦). ومع ذلك، ظهر -في سنة ١٩٩٦/٧- مؤيد جديد لرأي عمارة، هو الباحث الإيراني سيد هادي خسرو شاهي، الذي اكتشف دليلًا جديدًا علىٰ عزو التأليف إلىٰ الأفغاني؛ فقد عثر في أوراق الأفغاني الشخصية المحفوظة بمجلس المحفوظات في طهران علىٰ مخطوط من «**رسالة الواردات**»، يشتمل علىٰ تعليق لإبراهيم اللقاني، أقرب تلامذة الأفغاني المصريين إليه بعد محمد عبده (عنحوري، سحر، ١٨١-٥؛ رضا، تاريخ، ٢٧٤؛ قدسي زاده ١٩٨٠: ٥٣)، يقول فيه: إنه فرغ من نسخ الرسالة في أوائل سنة ١٢٩١/١٨٧٤، وأرسلها مصحوبةً بالتحايا إلىٰ «مؤلفها» (الأفغاني، آثار، ٢: المقدمة، ١١ وصورة ٢). وكذلك ذكر عبده في مقدمته للرسالة أنها تشتمل علىٰ عرض مفصَّل للكليات التي كان الأفغاني يعلمها طلابه في سنة ١٢٩٠هـ (عبده، الواردات، ٢). وقد استنتج شاهي من ذلك أن محتوىٰ الرسالة للأفغاني، وأنه مؤلفها الأساسي، بينما كانت مهمة عبده منحصرة في الصياغة والتنقيح (الأفغاني، آثار، ٢، المقدمة، ١٢١٢)، مما يعني أنه بمنزلة المؤلف المشارك الثانوي. من أجل ذلك قام بنشر «**رسالة الواردات**» في مجلد يضم أعمالًا للأفغاني، ويحمل عنوان «**رسائل الفلسفة والعرفان**» (طهران ١٤١٧/ ١٩٩٦-٧)، وكذلك ضِمْن نشرته لآثار الأفغاني العربية. أما فيما يتعلق بـ «**التعليقات**»، فقد ذهب -موافقًا عمارة- إلىٰ أنها دروس للأفغاني، قام محمد

عبده بكتابتها وتحريرها. وقد ضمنها هذه النشرة أيضًا، موردًا اسم عبده بوصفه المؤلف المشارك الثانوي.

والحق أن تمحيص الحجج المختلفة يفضي بنا إلىٰ الصورة الآتية: إن ما ذهب إليه شاهي من أن إسهام عبده في هذه الأعمال كان مقصورًا علىٰ الدور المذكور آنفًا رأي لا يمكن رده، علىٰ الرغم من أن عبده يقدم نفسه في مقدمتي العملين بوصفه المؤلف: فقد عُرف الأفغاني -المشهود بإجادته للعربية كإجادته للغته الأم، الفارسية (كيدي ١٩٦٦: ٥١٩)- بإيثاره إملاء أفكاره -التي يريد نشرها- علىٰ طلابه، بدلًا من أن يكتبها بنفسه، غير أن طلابه لم يكونوا ينشرون دائمًا ما يمليه عليهم منسوبًا إليه (عنحوري، سحر، ١٨٥؛ كيدي ١٩٧٢: ٩٧؛ عمارة في: الأفغاني، الأعمال، ط٢، ١: ١٦٤). وقد وصف الشاعر الصحافي السوري، سليم عنحوري (١٨٥٦-١٩٣٣)، الذي انضم إلىٰ مجلس الأفغاني في القاهرة، في سنة ١٨٧٨، وظل وثيق الصلة به وبطلابه لعدة أشهر -محمد عبده واللقاني بأنهما «كاتبا» الأفغاني، اللذان يبادران طوعًا إلىٰ كتابة جميع ما يأمرهم بكتابته (سحر، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ١٨٥).

وليس كل ما ذكره عمارة من حجج في إثبات عزو التأليف إلىٰ الأفغاني يبدو مقنعًا، بل إن نقد حداد لبعضها سائغ مقبول (حداد ١٩٩٤: ٨٢-٥، ٨٨-٩٤). ومع ذلك، منها حجج -أغفلها حداد- يتعذر دحضها، ولا سيما فيما يتعلق بـ «**التعليقات**». ففي عدة مقاطع من هذا الكتاب ترد مصطلحات أجنبية، وبخاصة من الفارسية، لأغراض توضيحية (وقد ذكر عمارة عدة أمثلة في: الأفغاني، الأعمال، ط٢، ١: f.١٦٣)، وعبده لم يكن يعرف الفارسية، خلافًا للأفغاني[1]. وقد دأب المؤلف -علاوةً علىٰ ذلك- علىٰ نقد كبار المتكلمين

(١) هذا صحيح علىٰ الرغم مما يقال عادةً من أنه ترجم الأصل الفارسي لكتاب الأفغاني *"Haqiqat-i madhhab-i nayciri wa-bayan-i hal-i nayciriyyan"* المنشور في العربية بعنوان «الرد علىٰ الدهريين». والحق أن خادم الأفغاني، أبا تراب (عارف أفندي)، هو الذي ترجم -بقدر معرفته- هذا الكتاب لعبده، الذي اقتصر دوره علىٰ أن كسا الترجمة ثوبًا عربيًّا مناسبًا (وهذا ما أكده حداد أيضًا ١٩٩٤: ١٢١-٢). وأبو تراب لم يكن «يعرف الفارسية» فحسب (كما قال سيجويك Sedgwick ٢٠١٠: ٣٩)، وإنما كان فارسيًّا (انظر -علىٰ سبيل المثال-: كيدي ١٩٦٦: ٥١٨؛ كيدي ١٩٧٢: ٣٤، ٤٥) يعرف العربية.

والفلاسفة المسلمين، من السنة والشيعة، وكان ينقد أحيانًا علم الكلام السني في مجموعه، ويكون ذلك غالبًا بألفاظ مهينة (ذكر عمارة أمثلة لذلك في: الأفغاني، الأعمال، ط٢، ١٥٩-٦١). وهذا الصنيع أقرب نسبةً -كما ذهب إليه عمارة بحق- إلىٰ الأفغاني، الذي عرف بإكباره لنفسه؛ إذ يبعد أن يصرح بمثله عبده، الذي كان في ذلك الوقت تلميذًا صغيرًا، في العشرينيات من عمره (الأعمال، ١٦١-٣).

ولا يخفىٰ أن الحجتين الأخيرتين تتقويان بكون الأفغاني من أصول إيرانية شيعية، وهو ما أنكره عمارة بقوة (علىٰ سبيل المثال: عمارة ١٩٨٨: ١٩-٤٤) لأسباب إيديولوجية محضة (ماتيه ١٩٨٩). والحق أن الأفق الفكري الذي تعكسه «**رسالة الواردات**» و«**التعليقات**» أكثر مطابقة لهذه الخلفية منه للخلفية التي يمكن افتراضها منطقيًا للتلميذ المصري السني، محمد عبده، حتىٰ بعد سنين من أخذه الشغوف عن الأفغاني. وذلك أن في هذين العملين تأثرًا كبيرًا بالفلسفة السيناوية والإشراقية، كما أن مؤلفهما يشير إلىٰ ابن سينا من خلال شراحه من الشيعة، ويستلهم الأفكار الوجودية لدىٰ ملا صدرا، وينقل عن عدد كبير من الكتاب الإيرانيين. فهذه الملاحظات (التي سجلها حداد ١٩٩٤: f.١٩٥. مع رقم ٢٨، ٢٢٧) تشي بأنهما للأفغاني، لا لمحمد عبده. وكذلك الأمر في جنوح المؤلف إلىٰ مذهب المعتزلة في القول بخلق القرآن، وتفرقته بين مستويين منفصلين في بلوغ الحق، أحدهما للعامة والآخر للخاصة. علىٰ أن حدادًا قد فسر ذلك بأنه جزء من مقاربة عبده التجديدية في علم الكلام (حداد ١٩٩٤: ٣٠٩-١٤، f.٢٣٥). فهذه سمات عالم ديني، كالأفغاني، ملأ كيسه من الكلام الإمامي ومن الفلسفة.

وقد جاء في «**التعليقات**» أن أصول الاعتقاد التي ينبغي أن يتفق عليها جميع المسلمين تنحصر في الإيمان بالله، وبالنبوات، وباليوم الآخر. وكل ما عدا ذلك مما يحتمل الاختلاف بالاجتهاد. وجدير بالذكر أن الكتاب عرض الاتجاه العام طلبًا لتقليل الاختلافات العقدية بين السنة والشيعة، فضلًا عن الخلافات بين المذاهب الكلامية والفقهية المتنوعة. فهذه الخصائص لا ينبغي أن تنسب إلىٰ فكر محمد عبده التجديدي، كما فعل حداد (١٩٩٤: ١٧٦-٨)، بل الأظهر في شأنها

أنها تفي بمقصود الأفغاني في توحيد المسلمين في الكفاح ضد قوىٰ الاستعمار الأوربي -وقد تأكدت طموحاته في الوحدة الإسلامية منذ سنوات إقامته بمصر (كول Cole ۲۰۰۰: ۳۳).

ولم يثبت إلىٰ الآن إسهام محمد عبده في الأفكار الواردة في كلا العملين، اللهم إلا الحواشي التي في «**التعليقات**»، بل إن صياغة هذا الكتاب أكثرُها للأفغاني؛ للأسباب التي أسلفناها. أما «**رسالة الواردات**»، فلا يوجد بها آثار تومئ إلىٰ أسلوب الأفغاني. ومن حيث المضمون، وصفها أوليڤر شاربروت (Oliver Scharbrodt) -الذي وافق حدادًا في عزوها إلىٰ محمد عبده- بأنها «الدروس الصوفية والفلسفية التي تعلمها [عبده] من الأفغاني، ثم أفصح عنها في هذه الرسالة» (شاربروت ۲۰۰۷: ۱۱۲). فإذا صح هذا، فلا يمكن بحال أن تنسب الآراء الواردة فيها إلىٰ فكر عبده الأصيل. من أجل ذلك، سوف يركز تقديم الجهود الكلامية لمحمد عبده هنا علىٰ المصنفات التي تُعد عادةً متضمِّنة لآرائه الكلامية، ولا سيما «**رسالة التوحيد**».

ويرجع الفضل إلىٰ حداد في اكتشاف مدىٰ التلاعب الذي حاول به محمد رشيد رضا أن يُكيِّف التصورَ العام لآراء محمد عبده علىٰ وفق نموذج السلفية الأرثوذكسية الخاص لديه (حداد ۱۹۹٤: ۷۹-۸۲، f.۹۹، ۱۳۰-٤۰؛ حداد ۱۹۹۷؛ حداد ۱۹۹۸: ۲٤-۳۰)، فلا يمكن الاعتماد -من الآن فصاعدًا- علىٰ المعلومات التي يسوقها بشأن الآراء الكلامية لعبده.

۳- الفكر الكلامي لمحمد عبده

تعد «**رسالة التوحيد**» (۱۸۹۷) أكثر أعمال محمد عبده الكلامية ذيوعًا في العالم السني. وقد كانت في أصلها مجموعة دروس في علم التوحيد، ألقاها عبده في مدرسة ثانوية ببيروت، هي المدرسة السلطانية، في مدة نفيه هناك، في سنة ۱۸۸٦. وبعد انصرام عَقد من الزمان تقريبًا بدا له أن ينشرها مجموعةً في كتاب، ولكن مخطوطتها لم تكن في حوزته. ثم كان من حسن الحظ أن أخاه كان من جملة تلامذته في بيروت، فاعتمد عبده علىٰ نسخة أخيه المطابقة لأصل الدروس، ونشرها بعد مراجعة دقيقة (المقدمة، عبده، الأعمال، ۳: f.۳٥۳).

والذي حمل عبده علىٰ إملاء هذه الدروس الكلامية علىٰ تلامذته إنما هو ما تكوَّن لديه من رأي في أن كتب الكلام المعتمدَة عادةً في الأغراض التعليمية يصعب فهمها جدًّا علىٰ هؤلاء الشبيبة، كما أنها تتصل بزمان غير زمانهم؛ فلذلك انعقد عزمه علىٰ تصنيف موجز في الكلام سهل حديث.

والواقع أن السهولة تمثل إحدىٰ الخصائص الرئيسة لـ «**رسالة التوحيد**»، فالإشارة إلىٰ المصنفين الأُوَل وإلىٰ المذاهب الكلامية تجري في أضيق نطاق، ولا موضع ثمة للمناقشات التفصيلية للمسائل الخلافية، كما أن المؤلف **كان يرمي إلىٰ الخلاف [العقدي] من مكان بعيد، حتىٰ قد لا يدركه إلا الرجل الرشيد** (عبده، الأعمال، ٣: ٣٥٣). ولا يزال البناء العام للرسالة، وكثير من طرائق الاحتجاج تجسد المقاربة المدرسية، إلا فصلين اثنين كُتبا من منظور معاصر: نبذة تقديمية في تاريخ الكلام، وتقرير ختامي كشف فيه عبده عن علم كلام حديث بمعزل عن التاريخ.

وتدافع الخلاصة التاريخية عن نهجٍ وسطٍ بين المذاهب الفكرية المختلفة، ولا تفتأ ترد الخلافات المذهبية إلىٰ الغلوِّ أو إلىٰ التطرف، مؤكدةً ضرر الشقاق، وأنه يرجع في معظمة إلىٰ التأثير السيئ لغير المسلمين. وفي هذا التصور موافقة لبرنامج الأفغاني في الدعوة إلىٰ الوحدة الإسلامية.

وقد وضح محمد عبده -منذ البداية- أنه بات مفهومًا -في رأيه- أن علم الكلام مزيج منسجم من المعقول والمنقول، بعيدًا عن شطحات الأثريين الواقفين عند الظواهر، وعن الغلو في اعتبار قدرات العقل. وفي رأيه أن العلماء المسلمين الأوائل قد أهملوا النقل والعقل والنظر الفكري (عبده، الأعمال، ٣: ٣٥٩)[1].

وعاب كذلك علىٰ أتباع «واصل»؛ أي المعتزلة، عدم التفرقة بين أوليات

---

(١) هذا وهم من الكاتبة؛ لأن محمد عبده لم يرمِ الأوائل من العلماء بشيء من ذلك، بل يدل مساق عبارته علىٰ أنهم جدُّوا في جمع هذه الخصال الثلاث، فقد ذكر انتشار الدعوة، ودخول الناس -من فرس وسوريين ومصريين وغيرهم- في الإسلام أفواجًا، حتىٰ تحققت الغلبة لهذا الدين، «واستراح جمهور عظيم من العمل في الدفاع عن سلطان الإسلام، **وآن لهم أن يشتغلوا في أصول العقائد والأحكام بما هداهم إليه سير القرآن اشتغالًا يُحرَص فيه علىٰ النقل، ولا يُهمل فيه اعتبار العقل، ولا يُغض فيه من نظر الفكر ...**»، فأين الرمي بالإهمال الذي ادعته المؤلفة؟! (المترجم)

العقل وما كان سرابًا في نظر الوهم، تأثرًا بما تناولوه من كتب اليونان (عبده، الأعمال، ٣: ٣٦١). كما وصف فتنة القول بخلق القرآن وأزليته بأنها نزاع بين مَنْ تطرف في نظر العقل، والحنابلة الذين غلوا في الاستمساك بظاهر الشرع (عبده، الأعمال، ٣: ٣٦٢). وأثنىٰ علىٰ الأشعري خيرًا؛ لأنه سلك مسلكا وسطًا بين الفريقين، كما أثنىٰ علىٰ بعض العلماء، كالباقلاني والجويني؛ لنصرتهم إياه، ولتسميتهم رأيه مذهب أهل السنة والجماعة (عبده، الأعمال، ٣: f.٣٦٢). غير أنه عاب علىٰ من بعدهم من الأشاعرة أنهم **أوجبوا علىٰ المعتقِد أن يوقن بتلك المقدمات ونتائجها، كما يجب عليه اليقينُ بما تؤدي إليه من عقائد الإيمان، ذهابًا منهم إلىٰ أن عدم الدليل يؤدي إلىٰ عدم المدلول**، حتىٰ جاء الغزالي والرازي [ومن أخذ مأخذهم]، فصححوا هذا الخطأ (عبده، الأعمال، ٣: ٣٦٣).

وينظر محمد عبده إلىٰ نشوء الفلسفة الإسلامية نظرة إيجابية، غير أنه عاب علىٰ الفلاسفة أمرين: أنهم وجدوا اللذة في تقليد ما نُقل إليهم عن فلاسفة اليونان، وأنهم زجوا بأنفسهم في المنازعات الكلامية، فمال حماةُ العقائد عليهم، ونبذوا الفلسفة، وإن كانوا قد أخذوا -في الوقت نفسه- يدمجون أنماط الاستدلال الفلسفي في فكرهم الكلامي الخاص[1]. وقد أفضىٰ الخلط بين الفلسفة والكلام إلىٰ هذا المأزق، وإلىٰ نزوع المتكلمين إلىٰ التقليد (عبده، الأعمال، ٣: ٣٦٣-٥)[2]. ولما غلب الجهال علىٰ الحكم، انتشرت الفوضىٰ العقلية بين المسلمين، وتزايد الوهن في علم الكلام بسبب أقوام [حرفيًا: علماء دين]

---

(١) قول الكاتبة: «وإن كانوا قد أخذوا ...» لم أجد معناه في كلام محمد عبده في هذا الموطن من «رسالة التوحيد». (المترجم)

(٢) في هذه العبارة اضطراب، وإنما ذكر محمد عبده اقتحام الفلاسفة منازعات المتكلمين، مما ألَّب هؤلاء عليهم، فتنكروا لهم، ثم جاء الغزالي ومن علىٰ طريقته فاجتهدوا في تقويض بناء الفلسفة، وفي الحط علىٰ الفلاسفة، وغلا المتأخرون في ذلك حتىٰ جاوزوا حد الاعتدال، «فسقطت منزلتهم [الفلاسفة] من النفوس، ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة»، ثم قال: «هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين . . .، وجمعِ علوم نظرية شتىٰ وجعلِها جميعًا علمًا واحدًا، والذهابِ بمقدماته ومباحثه إلىٰ ما هو أقرب إلىٰ التقليد من النظر». (المترجم)

تحكموا في التضليل والتكفير؛ فأمسىٰ الكلام أداة فرقة بين المسلمين، وآل الأمر بطائفة إلىٰ تقليد بعض من سبق من الأمم (ولا شك أن عبده كان يعني هنا الأمة المسيحية) في دعوىٰ العداوة بين العلم والدين (عبده، الأعمال، ٣: ٣٦٥).

ويصف محمد عبده تسلسل الوحي من اليهودية إلىٰ المسيحية إلىٰ الإسلام بأنه ضربٌ من التربية الإلهية للبشر، هي أشبه شيء بنمو الأفراد (عبده، الأعمال، ٣: ٤٤٨-٥٣)، فقد كانت الإنسانية -علىٰ زمان اليهودية- في طور طفولتها، فهي مشغولة بإشباع حاجاتها ورغباتها الحسية؛ ولذلك تضمنت أسفار موسىٰ الخمسة أحكامًا صارمة تضبط اندفاع الشهوات. ولما أرسل عيسىٰ ﷺ، كانت البشرية قد انتقلت إلىٰ طور المراهقة، الذي يمتاز الناس فيه بغلبة العاطفة عليهم؛ ولذلك عمل الإنجيل علىٰ تحسين أخلاق البشر بمخاطبة عواطفهم، ولا سيما عاطفة المحبة (علىٰ نحو ما شرحها عبده، مع سوء فهم طفيف لهذا المفهوم المسيحي). وفي زمان محمد ﷺ، كانت البشرية قد بلغت نضجها، فاستحثها القرآن علىٰ استعمال العقل. ولما كان البشر قد تمكنوا من فعل ذلك، واطمأنوا إلىٰ مزيد من التقدم، لم تكن هناك حاجة إلىٰ نزول وحي آخر بعد القرآن.

وقد أكبر محمد عبده منجزات الحضارة الإسلامية بوصفها آثارًا تلقائية للإسلام في ذاته: فقد حررت الرسالة المحمدية العقول من إسار الخرافات، وكذلك من هيمنة الحكام والكهان، وأيقظت روح التفكير المستقل، مما أثمر تقدمًا في العلوم ونشرًا للعدل في كل موضع بسط عليه الإسلام سلطانه. علىٰ أن محاولة عبده التالية في بيان السبب في تأخر المسلمين عمومًا -في أيامه- عن غير المسلمين من الأوربيين في التطور العلمي والاجتماعي يبدو مناقضًا لوصفه الإسلام بأنه صيغة ذاتية لإدراك النجاح: فقد عزا المظالم الحاصلة إلىٰ أن المسلمين غدوا يعوزهم الإخلاص إلىٰ المعنىٰ الصحيح لدينهم (عبده، الأعمال، ٣: ٤٦٥-٩).

وتقترب البنية التركيبية لهذا التسلسل الديني عبر التاريخ من قانون الحالات الثلاث (Law of the Three Stages) عند كونت (Comte)، لولا أن عبده لم يتبعه في تأكيده أن الدين في العموم -ويشمل ذلك الإسلام أيضًا- سيؤول إلىٰ الدثور

في عصر العقل العلمي. وكذلك يشبه هذا التسلسل نظريات التاريخ لدىٰ تورجو (Turgot) وكوندورسيه (Condorcet)، فيلسوفي عصر التنوير الفرنسيين، اللذين اعتمد قانون كونت علىٰ أفكارهما اعتمادًا كبيرًا. وليس من الممكن القطع -من خلال ما هو متاح لدينا من معلومات إلىٰ الآن- بأن المقاطع المتعلقة بذلك من «رسالة التوحيد» تمثل جزءًا من الدروس الأولىٰ التي ألقاها عبده قبل تعلمه الفرنسية، أم أنها أضيفت في أثناء عملية إعداد الكتاب للنشر، في سنة ١٨٩٧. فإذا كانت الثانية، فلا بدَّ أن عبده قرأ كونت، أو قرأ عنه، أو عن أسلافه من فلاسفة التنوير، وإلا فقد وقف علىٰ نظرياتهم بطريق غير مباشر.

وقد فصَّل عبده القول بقوة في الفكرة القائلة بأن الإسلام هو أكثر الأديان ملاءمةً للعقلانية العلمية وللتقدم الاجتماعي، وذلك في نقاشه مع الكاتب السوري الأرثوذوكسي، فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) (كوجلجين ١٩٩٤: ٧٧-٩٥؛ ريد Reid ١٩٧٥: ٨٠-٩٠)، ونشرت مقالاته في المنار، ثم أعاد رشيد رضا طبعها -باستثناء المقالة الأولىٰ- بعنوان **«الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»** (القاهرة ١٩٠٢؛ عبده، الأعمال، ٣: ٢٥٧-٣٥٠). وقد حاول عبده البرهنة علىٰ أن الإسلام في وفاق تام مع العقل والعلم، بينما تبدو المسيحية -في الأساس- غير عقلانية (irrational)، كما أن رجال الدين المسيحي المتعطشين للسلطة قد قمعوا الفكر الحر والعلم عبر التاريخ إلىٰ أن تم الفصل بين الدين والدولة في البلاد الغربية. وجدير بالذكر أن عبده اعتمد في أدلته بقوة علىٰ كتابين لجون ويليام درابر (John William Draper) (١٨١١-١٨٨١)، وكان في الغالب ينقل عنهما حرفيًا، ولا بدَّ أنه قرأهما في ترجمتهما الفرنسية (هاسيلبلات Hasselblatt ١٩٦٨: ١٨٤-٦، ١٩٢-٥). ودرابر -وهو بريطاني المولد، وكيميائي، وفيزيائي، وفيلسوف أمريكي- كان شديد التأثر بفكر كونت (فليمنج Fleming ١٩٥٠: ٥٨ مع رقم ٩ في: ص١٦٣).

ومما يدل علىٰ تأكيد محمد عبده عقلانية الإسلام دفاعه الدائم عن الاجتهاد، بدلًا من التقليد، ونقده للخرافات (انظر -علىٰ سبيل المثال- مقالة «الخرافات» التي نشرت في الوقائع المصرية، في سنة ١٨٨٢، ثم أعيد طبعها في

الأعمال، ٢: ١٥٩-٦١)، وكذلك تفسيره للآيات القرآنية التي لا تبدو علىٰ وفاق مع نتائج العلم الحديث، كقوله -مثلًا- بأن الميكروبات، هذه المخلوقات الدقيقة التي لا تُرىٰ بالعين المجردة، والتي اكتشفت حديثًا باستعمال المجهر، يصح أن تكون نوعًا من الجن، الذين يصفهم المتكلمون بأنهم أجسام حيَّة خفيفة لا تُرىٰ (تفسير المنار، ٣: ٩٦؛ أدامز ١٩٣٣: ١٣٨؛ وانظر تفسيره للقرآن ١٠٥: ٣-٥ في تفسير جزء عم، ١٥٧، وجوميه Jomier ١٩٥٤: ١٥٣).

وقد كان محمد عبده يرىٰ أن في [مصطلح] «سنة الله» المذكور في القرآن (٣٣: ٦٢؛ ٣٥: ٤٣؛ ١٧: ٧٧) إشارةً إلىٰ نظامية الوقائع [العمليات] المتتابعة في الكون، فهو أقرب إلىٰ فكرة القوانين الطبيعية. وكذلك استعمل هذا المصطلح نفسه في التعبير عن القوانين العقلية للتاريخ الاجتماعي والسياسي. وقد نبع إيمانه بالتحقق العلمي من هذه القوانين من إلمامه بأفكار عالم الاجتماع والفيلسوف الإنجليزي، هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (١٨٢٠-١٩٠٣)، الذي زاره ذات مرة (عبده، الأعمال، ٣: ٤٩٢-٤). وكان سبنسر مشهورًا في العموم بترويجه القوي للداروينية الاجتماعية (Social Darwinism)، وقد جذبت نظريته في التطور الاجتماعي -التي وضعها قبل أن يعرف دارون- محمد عبده لكفايتها في تعزيز الأخلاق الاجتماعية الناشطة التي تعوز المسلمين في كفاحهم من أجل النهضة.

ومما أكد عليه عبده أن الإسلام هو أول الأديان، بل هو الدين الوحيد الذي اقتضىٰ أن يكون الإيمان مؤسَّسًا علىٰ الأدلة العقلية، وقدَّم حكم العقل علىٰ ظاهر النقل في المتشابهات. ومع ذلك، كانت ثقة عبده بالعقل تتقاصر متىٰ تعلق الأمر بقضايا الاعتقاد: فهو يرىٰ أن أولئك الذين أدتهم دلائل العقول إلىٰ الإيمان بالله وبرسوله محمد ﷺ، لا يجوز لهم بعد ذلك أن يعترضوا بهذه الأدلة علىٰ آيات القرآن المنفردة. من أجل ذلك، لم يكن عبده مستعدًّا -خلافًا للسيد أحمد خان- أن يجعل مكتشفات العقل العلمي مِحَكًّا يُوضع عليه مرادُ الله في القرآن، وكذلك بدا في عدة مواضع أقل جنوحًا إلىٰ العقلانية من السيد أحمد (ترول b١٩٧٨: ٢٢٦-٨)، كقوله بعدم وجود ما يدعو لإنكار وقوع المعجزات. وفيما

يتعلق بالآيات القرآنية التي تعارض العقل العلمي في الظاهر، أكد عبده غير مرة ترك معناها الصحيح لله.

وعلىٰ الرغم من الحدود المقيِّدة لعقلانية عبده، فإن ثقته بالعقل يمكن أن تُشبَّه بتلك التي كانت لدىٰ متكلمي المعتزلة. ومع ذلك، فقد تلقت -بحق- محاولة تصنيفه من المعتزلة الجدد (انظر مثلًا: كاسبار Caspar ١٩٥٧: ١٥٧-٧٢؛ خالد Khalid ١٩٦٩: ٣٢٠-١؛ مارتن Martin، وودوارد Woodward، أتماجا Atmaja ١٩٩٧: ١٢٩-٣٥) اعتراضًا (هيلدبرانت Hildebrandt ٢٠٠٢)، وليس ذلك لأنه انحاز إلىٰ الأشاعرة في تأريخه السابق لعلم الكلام فحسب. وقد استندت دعوىٰ نسبته إلىٰ المذهب الاعتزالي الجديد -فيما استندت إليه- إلىٰ مقطع صغير في الطبعة الأولىٰ من «**رسالة التوحيد**»، يشير فيه إلىٰ القرآن بوصفه مخلوقًا. وهذا المقطع موجود أيضًا في الترجمة الفرنسية التي أعدها ب. ميشيل (B. Michel) وم. عبد الرازق (M. Abdel Razik) (٣٢-٤)، ولكنه حُذف بأمر من عبده في الطبعة الثانية التي أعدها محمد رشيد رضا، وكذلك في الطبعات المتتالية، ثم أعيد مرة أخرىٰ في نشرات عمارة (عبده، الأعمال، ٣: f.٣٧٧. وكذلك في طبعة مستقلة من الرسالة أصدرتها دار الشروق، f.٤٨).

وقد ذكر محمد رشيد رضا أن محمد عبده إنما أمره أن يحذف هذا المقطع من الطبعة الثانية؛ لأنه أراد أن يصحح خطأه، بعد أن لفت الشيخ محمد محمود الشِّنقيطي، أحد علماء الأزهر، نظره إلىٰ أن القول بخلق القرآن مخالف لما كان عليه السلف (أعاد طبعه الجابي، رقم ١٠٧). وعلىٰ الرغم من أن الشنقيطي قد نقد هذا المقطع حقًّا، فإن التفسير الذي ساقه رضا موضعُ شك؛ نظرًا لجنوحه إلىٰ تصوير محمد عبده تابعًا حريصًا علىٰ التمسك بإسلام السلف، علىٰ نحو ما يفهمه هو [رضا]. ولحداد تأويل مخالف؛ إذ ذهب إلىٰ أن عبده كان -في إبان إعداد الطبعة الثانية من الرسالة- لا يزال معتقدًا لرأي المعتزلة في خلق القرآن، المصرَّح به في «**التعليقات**»، ولكنه كان يحاول -في ذلك الوقت- أن يكسب تأييد علماء الأزهر لإصلاح هذه المؤسسة، فنبهه نقد الشنقيطي إلىٰ الخطورة الناشئة عن احتمال تزايد مقاومة العلماء المحافظين لمشروعه الإصلاحي إذا عُرف عنه

الخروج على مذهب السلف؛ فلذلك حذف هذا المقطع (حداد ١٩٩٤: ٩٨-١٠١).

على أن القراءة المتئدة للمقطع المذكور تشير إلى أن عبده لم يكن يَدين -خلافًا لحداد- بمذهب المعتزلة في خلق القرآن، فهو لم يصف القرآن بأنه مخلوق من حيث كونُه كلامَ الله، وهو قول المعتزلة، ولكنه ذكر -في عبارات تنحو نحو مذهب الأشاعرة- أن **مصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بدَّ أن يكون شأنًا من شؤونه، قديمًا بقدمه، أما الكلام المسموع نفسه -المعبِّر عن ذلك الوصف القديم- فلا خلاف في حدوثه** (هيلدبرانت ٢٠٠٢: ٢٥٢-٥؛ وكذلك عمارة في: عبده، رسالة، طبعة دار الشروق، ٤٩ رقم ٣).

وهذه الملاحظة تمهد السبيل إلى تفسير أكثر احتمالًا: فقد كان عبده يحاول أن يروج للتوفيق بين مذهب المعتزلة ومذهب خصومهم، موافقًا بذلك الاتجاه العام لـ «**رسالة التوحيد**»، الذي ينشد سبيلًا وسطًا طلبًا لتوحيد المسلمين. والحق أن بعض تفاصيل دليله تؤيد هذا الزعم: فقد أكد أن الإمام أحمد بن حنبل **أجل مقامًا من أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كلَّ ليلة بلسانه، ويكيفه بصوته**، بل إنه ذهب إلى أن **إباء بعض الأئمة** -كالإمام أحمد- **النطق بأن القرآن مخلوق منشؤه مجرد التحرج، والمبالغة في التأديب [كذا! ولعلها التأدب] من بعضهم**[1]. (عبده، الأعمال، ٣: ٣٧٨؛ طبعة دار الشروق، ٤٩). والحق أن هذا التوصيف للمشكلة مضلِّل، ولكنه يدل على رغبة عبده القوية في إقناع القراء بأن مسلك التوفيق يمكن قبوله مبدئيًا، حتى من قِبل المحافظين الأقحاح. ولا شك أن نقد الشنقيطي نبهه إلى أن هذا المسلك لن يؤتي ثمرته؛ لأنه من الممكن بسهولة أن يساء فهمُه، فيسبقَ إلى الوهم أنه تأييد لمذهب المعتزلة؛ فلذلك قرر حذفه، دون أن يكون للاعتبار التخطيطي الذي ذكره حداد مدخل في ذلك.

---

(١) هذا نص عبارة الرسالة، وقد فاتت الكاتبةَ الدقةُ في ترجمة بعض الألفاظ، كقولها:

"modesty and excessive deference to some colleagues"

ترجمةً لقول محمد عبده: «مجرد التحرج»، والمبالغة في التأدب من بعضهم. (المترجم)

وكذلك لا يمكن أن تُنسب الطريقة التي عالج بها عبده مسألة حرية الفعل أو القضاء والقدر إلىٰ مذهب الاعتزال، فهو يستخدم في الرسالة مصطلح «كسب» الإنسان لأفعاله، تعليلًا لنسبتها إليه يوم الحساب، دون أن يكون ذلك قادحًا في العدل الإلهي. ومعلوم أن هذا المصطلح مشترك بين الأشاعرة والماتريدية. وقد شرح عبده تحقق الكسب استنادًا إلىٰ مفهوم قدرة الإنسان علىٰ اختيار أفعاله، مع درء الفكرة القائلة بأنه مقهور علىٰ القيام ببعض الأفعال (عبده، الأعمال، ٣: ٣٨٧-٩). ومن الممكن أن يُعزىٰ المدىٰ الذي أفاض فيه عبده الكلام في معايير الاختيار (عبده، الأعمال، ٣: ٣٩٠-٣) إلىٰ التراث الأخلاقي الفلسفي الإسلامي. ولكن مفهوم الاختيار -علىٰ ما هو عليه- مقرَّرٌ من قبلُ -مقرونًا بمفهوم الكسب- في نظرية الفعل الكلامية السنية، وذلك علىٰ يد الماتريدي الذي يتقفىٰ عبده أثرَه في هذا الموضع (رودولف ١٩٩٧: ٢٣١، f.٢٤٠). وقد وافقه أيضًا في التأكيد علىٰ وجوب اعتقاد قدرة الإنسان علىٰ اختيار أفعاله، مع اعتقاد أن كل شيء -ومن ذلك الفعل الإنساني- إنما يقع بإرادة الخالق، مع أن الله لا يأمر بالشر، كما أن إرادته لا تتضمن قهرًا (عبده، الأعمال، ٣: ٣٨٨؛ وانظر أيضًا تفسيره للسورة ١٠٤ في: المنار ٦، ١٩٠٣، ١٨٩ .f، وقد تُرجم جزء منه في: أدامز ١٩٣٣: ١٥٤؛ وانظر: ردولف ١٩٩٧: ٢٣٢). ووافق عبده السيد أحمد خان في عدم الاشتغال **بالتوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وقدرته، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار**، بل أنكر الجدل التاريخي الذي دار حول هذه القضية ورآه ضربًا من الغلو الذي أفضىٰ إلىٰ التشرذم والفرقة (عبده، الأعمال، ٣: ٣٨٧).

ومما وافق فيه المعتزلةَ قوله بجواز استقلال العقل بمعرفة وجود الله، وبالتحسين والتقبيح (عبده، الأعمال، ٣: ٣٩٣، ٣٩٤)، وإن كان هذا رأي الفلاسفة المسلمين أيضًا (هيلدبرانت ٢٠٠٢: ٢٤٦). وصفوة القول أنه لم يبقَ كبير شيء يُحقق دعوىٰ نسبة محمد عبده إلىٰ المعتزلة الجدد.

(٤)
الفكر الكلامي الحداثي في مطالع القرن العشرين

(أ) الموضوعات الأساسية

من الموضوعات الأساسية في علم الكلام الحداثي (modernist theology)، في مطالع القرن العشرين، هذان الموضوعان -اللذان شغلا كلًا من السيد أحمد خان ومحمد عبده: العقلانية الإسلامية، وتوافقها مع العلم الحديث. وقد زادت العناية بهما في الوقت الراهن بسبب ما تقتضيه المقاومة للنظرة المادية الإلحادية التي رفع الغرب أعلامها.

ويعد الأفغاني أول من لفت أنظار القراء المسلمين إلىٰ هذا الخطر في رسالته **«حقيقة مذهب النيتشرية، وبيان حال النيتشريين»** *(Haqiqat-i madhhab-i nayciri wa-bayan-i hal-i nayciriyyan)* (١٨٨١)، التي عُرفت في ترجمتها العربية باسم **«الرد علىٰ الدهريين»**، والتي نشرها عبده في سنة ١٨٨٦. والحق أن هذه الرسالة كانت -كما قد صح الدليل علىٰ ذلك (كيدي ١٩٦٨)- جدلًا ذا دوافع سياسية ضد السيد أحمد خان وأتباعه، الذين أراد المؤلف أن يحد من تأثيرهم في المسلمين الهنود بعد قبولهم الحكم الاستعماري البريطاني. وفي سنة ١٨٦٥، وضع السيد أحمد خان -ولعل ذلك بعد أن ألم إلمامًا غامضًا وغير مباشر بنظرية دارون- تصورًا تطوريًا لنشوء المادة الميتة أولًا، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان، في نهاية الأمر، نشوءًا تدريجيًا من مصدر وجودي واحد، وذلك في الوقت الذي لم يكن دارون نفسه قد أدرج النوع الإنساني في سلسلة التطور (ريكسنجر Riexinger ٢٠٠٩: f.٢١٨). علىٰ أن السيد أحمد خان لم يكن يدين بأي فهم مادي أو إلحادي للعالم حين صاغ هذا التصور. ومع ذلك، شنَّ الأفغاني -الذي كانت لديه في ذلك الوقت ميول أغنوستية [لاأدرية] (agnostic)- هجومًا ديماجوجيًا [غوغائيًا] عليه وعلىٰ أتباعه

بدعوىٰ الدفاع الحماسي عن الإسلام ضد أتباع داروِن المزعومين، من الملاحدة والماديين، وإن كان يبدو أنه لم يكن يعرف بدقة مقالة داروِن.

وقد بلغت مناقشة الداروينية (Darwinism) (انظر -علىٰ سبيل المثال- : زيادة Ziadat ١٩٨٦؛ الشاكري El-shakry٢٠١١) أعلىٰ مدىٰ لها علىٰ يد الشيخ اللبناني، حسين الجسر (١٨٤٥-١٩٠٩) في «**الرسالة الحميدية**» (١٨٨٨). وقد كان في معظم حياته يقوم بالتدريس في طرابلس، موطنه الأصلي، ولكنه تولىٰ لبعض الوقت إدارة المدرسة الوطنية في بيروت، في سنة ١٨٨٧، عندما كان عبده يلقي دروسه هناك. وعلىٰ الرغم من أن حبل الود ظل ممدودًا بينهما بعد ذلك، فليس هناك ما يدل دلالة واضحة علىٰ تأثير عبده في الجسر (إبيرت Ebert ١٩٩١: ٨٥).

وأغلب الظن أنه صنف «**الرسالة الحميدية**» ردًّا علىٰ شبلي شميل (إبيرت ١٩٩١: ١٤٢). الذي كان -في الأصل- طبيبًا لبنانيًّا كاثوليكيًّا، واشتغل بالكتابة، ثم هاجر إلىٰ مصر. وهو أول مؤلف عربي ذائع الصيت يعتنق النظرية الداروينية والمادية والإلحاد. وفي سنة ١٨٨٤، قام بنشر ترجمة عربية لمحاضرات لودڤيج بوشنر الست حول النظرية الداروينية لتحول الأنواع

(Ludwig Buchners Sechs Vorlesungen uber die Darwinsche Theorie von der Verwandlung der Arten)

(١٨٦٨)، وهي تمثل تفسيرًا ماديًّا لنظرية داروِن. ويتضمن كتاب الجسر -بعد عرض مفصَّل لعقيدة الإسلام وشعائره، ولبعض الخلافيات التي ظهرت حديثًا في الفقه الإسلامي- محاولةً لدحض المادية والإلحاد، وكذلك لنظرية التطور (قام إبيرت بتحليله ١٩٩١: ١٣٨-٤٦).

ولما كان الجسر قد ألم إلمامًا جيدًا بالمكتشفات والآراء العلمية المتصلة بالموضوع، فإنه لم يقتصر علىٰ اعتماد الحجج الكلامية التقليدية، وإنما حاول أيضًا البرهنة علىٰ أن النظرية المادية للتطور تنطوي علىٰ تناقض بين بعض عناصرها. وكذلك أكد أن آراء أتباع داروِن لا تعدو أن تكون إلىٰ الآن مجرد نظرية، لم يتضح بعد إن كانت ستبلغ رتبة اليقينيات (الجسر، الرسالة، ٢٥٣).

والحق أن هذا السبب غدا كثيرًا ما يتكرر في المناقشات اللاحقة حول التوافق بين القرآن ونتائج العلم الحديث. ومع ذلك، عرض الجسر أيضًا لمسألة ما ينبغي اتخاذه تُجاه التفاصيل الواردة في قصة القرآن في الخلق، إذا ما ثبتت صحة النظرية الداروينية. وهو يعتقد أن الواجب في هذه الحالة تفسير الآيات القرآنية تفسيرًا جديدًا، شريطةَ ألا تمتد يدُ التحريف إلىٰ مضمونها الأساسي، وهو أن الله خالق كل شيء في السماء والأرض (الجسر، الرسالة، ٢٤٥، ٢٥٣). ويشي هذا الرأي بأنه لم يكن يستبعد إمكانية فهمٍ غير إلحادي لنظرية دارون، يتوافق مع عقيدة الإسلام.

وفي مطالع القرن العشرين، اشتدت الحماسة في مواجهة الإلحاد والمادية بفضل كتاب المؤلف المصري، محمد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤)، «**الإسلام في عصر العلم**» (نشر في القاهرة، في سنتي ١٣٢٠/١٩٠٢-٣، ١٣٢٢/١٩٠٤-٥)، الذي أقبل المفكرون المسلمون علىٰ قراءته إقبالا كبيرًا، حتىٰ في غير البلدان العربية. وقد تساءل وجدي بقوة عما إذا كان التقدم العلمي والحضاري لا ينفكان عن المادية وإهدار الدين، كما يفترض الغرب الذي له الغلبة (انظر -علىٰ سبيل المثال-: وجدي، عصر، ١: ٩٧-١٠٢)، ثم حاول البرهنة علىٰ أن الإسلام والعلم كليهما يتضمنان سبلًا لحل هذه المعضلة.

(ب) سورية

كان العالم الدمشقي، جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤) (كومينز ١٩٩٠: ٦٥-٨٨ والفهرس؛ أباظة ١٩٩٧؛ دبدوب ٢٠٠٧)، من بين أولئك الذين أخذوا علىٰ عاتقهم مهمة محاربة المادية والإلحاد. وهو من جماعة السلفية السورية، تلك الحركة المستقلة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين (انظر أيضًا: إيسكوفيتشز Escovitz ١٩٨٦)، وانتشرت بفضل طائفة من العلماء الذين اتصلوا، أو اتصل آباؤهم أو شيوخهم، بمجلس الأمير عبد القادر الجزائري، وتأثروا بأفكاره بصورة أساسية (كومينز ١٩٩٠: ٢٦-٩، ٣٢؛ وايزمان ٢٠٠١a). وقد اعتضدت جهودهم في إحياء الإسلام بعنصرين آخرين: اكتشاف آثار ابن تيمية الفكرية (كومينز ١٩٩٠: f.٢٥، ٨٨)، ووقوفهم

علىٰ فكر الأفغاني ومحمد عبده (كومينز ١٩٩٠: ٣٠-٣، ٤٠، ٤٧). ومنهم من اتصلت المراسلات بينه وبين عبده منذ العقد التاسع من القرن التاسع عشر، بل لقد لقيه منهم شخصيًّا رجلان: عبد الرزاق البيطار (١٨٣٧-١٩١٧)، والقاسمي (كومينز ١٩٩٠: f.٦١، وانظر في علاقة السلفية السورية بنظيرتها المصرية في ذلك الوقت: إزريللي Ezzerelli ٢٠٠٦؛ كومينز ٢٠٠٦).

وقد بدأ أكبر كتب القاسمي الكلامية، **«دلائل التوحيد»** (ط١، ١٩٠٨) ببعض الشروح الأولية التي تبرز بصورةٍ أساسية أهميةَ المعرفة العقلية في القضايا الدينية، ثم تلا ذلك عرض مفصَّل لما لا يقل عن خمسة وعشرين دليلًا -قاطعًا في رأي المؤلف- علىٰ وجود الله (القاسمي، دلائل، ٢٢-٧٣). ولم تكن الأدلة المذكورة كلها هي تلك المعروفةَ المتعاهَدةَ في التراثين الكلامي والفلسفي، وإنما ساق القاسمي أيضًا بعض المكتشفات العلمية الحديثة التي تمثل -في رأيه- براهين أخرىٰ علىٰ وجود الخالق. ومن الحجج التي استعملها أيضًا أن إجماع كثير من الناس من ذوي الديانات المختلفة، عبر التاريخ وفي مختلف أصقاع الأرض، علىٰ الإيمان بالله يعد من الأدلة البديهية علىٰ وجوده. وكذلك كانت الأدلة التي أوردها لدحض المادية مختلفة، فهو لم يقتصر علىٰ ذكر سلسلة مطولة من الأسباب الفلسفية وشِبْه العلمية لعدم صلاحية النظرة المادية والإلحادية المحضة، وإنما ساق دليلًا براجماتيًّا يتعلق بالضرورة الاجتماعية للدين، بوصفه وسيلةً للتضامن، وهاديًا الناس إلىٰ الامتثال للمعايير الأخلاقية التي لا غنىٰ عنها في الحياة السلمية المتحضرة (القاسمي، دلائل، ١٣١-٣؛ انظر أيضًا: ١١٢، ١٢٥).

ومما أكده القاسمي أيضًا (القاسمي، دلائل، f.١٥) أنه **إذا تعارض العقل والنقل، أُوِّل النقل بالعقل**، وإنما قدَّم العقل لأنه لا يمكن إثبات النقل إلا به (القاسمي، دلائل، ١٢٨-٣٠). وعلىٰ الرغم من أن العقل لا يسعه أن يدرك في كل حال الحكمة الكامنة في النقل، فقد بات جليًّا ألا منافاة بينهما (القاسمي، دلائل، f.١٢٦).

وقد ذكر القاسمي -ولعله تابَعَ في ذلك عبده، وإن لم يصرح باسمه- بأن

البشرية خرجت -مع ظهور الإسلام- من طور الطفولة إلىٰ طور النضج، وأن من الفضائل الأساسية لهذا الدين أنه خاطب العقل (القاسمي، دلائل، ٧٦)[1]، كما أكد -علىٰ نحو ما فعل عبده من قبل أيضًا- علىٰ التوافق التام بين الإسلام والعلم (القاسمي، دلائل، ١٣٠)، بل كان يرىٰ أنه **كلما ازداد المرء علمًا بالفنون الكونية، ورسخت قدمه في العلوم الطبيعية، ازداد بموجِد الكون معرفةً، وبالآيات الدالة عليه بصيرةً** (القاسمي، دلائل، ١٣٤).

وفي الوقت نفسه، أكد القاسمي قصور مجال المعرفة العلمية، وضعف موثوقيتها: فالعلوم الطبيعية لا يمكنها أن تصل إلا إلىٰ الظواهر الخارجية للأشياء، دون أن تبلغ حقيقتها. والعلم قاصر -علىٰ وجه الخصوص- عن معرفة تاريخ بدء هذا الكون (القاسمي، دلائل، f.٨٤). كما أن الغالب تصحيح مكتشفات العلماء في وقت لاحق (القاسمي، دلائل، ١٢٦). أما فيما يتعلق بمعرفة الله، فثقة القاسمي بالعقل كشأنها عند عبده: محدودة. فالصفات الجسمية المنسوبة إلىٰ الله في القرآن أدق من أن يتناولها العقل بتأويل مجازي، ولكنها لا يجب كذلك أن تحمل علىٰ ظاهرها (القاسمي، تعارض، ٦٢٣؛ كومينز ١٩٩٠: ٦٨).

وعلىٰ الرغم من هذه القيود، فإن القاسمي كان دائم الحثِّ علىٰ استعمال العقل بالاجتهاد في المسائل الدينية: عقَديةً وعمليةً. ووحدة المؤمنين عنده شرط أساسي؛ ولذلك نبَذ التقليد، لأنه يورث الناس العصبية إلىٰ مذهبٍ فردٍ في الفقه أو في الاعتقاد، فيقسم الأمة، بينما يُفسح الاجتهاد مجالًا لمغالبة هذه الخلافات بينهم. علىٰ أن القاسمي لم يكن يرىٰ أن الآراء المختلفة تمثل -في نفسها- تهديدًا لوحدة الأمة، وإنما تكمن الخطورة في جنوح العلماء الشديد إلىٰ وصمِ كلِّ مخالفٍ بالضلال، بدلًا من اعتقاد كونه من طلاب الحق، ومراعاة ما كان موضع اتفاق بين المسلمين أجمعين (القاسمي، تعارض، ٦١٧؛ كومينز ١٩٩٠: ٦٩).

---

(١) وذكر -في موضع آخر- رواية مطولة، حاصلها أن محمد عبده وصف الإسلام -في مناقشة بينه وبين مخالف مسيحي- بأنه دين العقل، ولعله يشير بذلك إلىٰ خلافه مع فرح أنطون (القاسمي، تعارض، f.٦٢١).

(ج) مركز الإمبراطورية العثمانية

يعد الإسلاميون *(Islamcilar)* من بين المدارس الفكرية المتنافسة التي ظهرت -في مركز الإمبراطورية العثمانية- عقب ثورة تركيا الفتاة، في سنة ١٩٠٨، وقد جمعتهم صحيفة الصراط المستقيم *(Sirat-i Mustakim)* (التي أسست في سنة ١٩٠٨، وسميت «سبيل الرشاد» *(Sebilurresad)* منذ سنة ١٩١٢). وهم متفقون علىٰ معارضة العِلمانية، مختلفون فيما وراء ذلك: فمنهم الأثري المتزمت، والمحافظ المعتدل، والحداثي المسرف. وليس من شك في أن الحداثيين قد ألموا بآراء محمد عبده، فقد نشرت بعض مقالاته، ومقتطفات من كتبه في «الصراط المستقيم»/«سبيل الرشاد» (ديبوس Debus ١٩٩١: ١٠٩؛ جين Gen ٢٠٠٦: ٧٧، ٨٠، ٨٢ رقم ١٠، ٨٣ رقم ٢٠). ومع ذلك، كان مصدر إلهامهم الرئيس فكرَ العثمانية الفتاة (Young Ottoman) (جين ٢٠٠٦: ٨٠؛ أوزرڤارلي ٢٠٠٧: ٨٢).

ومن الممكن فهم عنايتهم الملحوظة بدحض الإلحاد والمادية من خلال سياق تاريخي خاص: فمنذ ستينيات القرن التاسع عشر، والمثقفون العثمانيون الذين ينزعون إلىٰ التحديث لا يزدادون إلا افتتانًا بالعلوم الغربية الطبيعية. ولما كانت هذه العلوم -التي تأسست إلىٰ حد كبير في ذلك الوقت علىٰ النظرة المادية- تعني التقدم في نظرهم، فقد تحول غيرُ قليل منهم إلىٰ ماديين ومفكرين أحرار. وزاد الشغف بمطالعة كلاسيكيات القرن التاسع عشر الكبرىٰ التي أنتجها الغرب فيما يتعلق بالمادية العلمية، ككتاب «**القوة والمادة**» *(Kraft und Stoff)* لبوشنر (١٨٥٥)، وقُرئت الآثار الألمانية والإنجليزية منها في ترجماتها الفرنسية (هاني أوغلو Hanioglu ١٩٩٥: ١١-١٣؛ أوزرڤالي ٢٠٠٧: ٨٠؛ بيركس Berkes ١٩٦٤: ١٨١، f.٢٩٢).

وقد عوَّل [حزب] «الشباب الأتراك» (Young Turks) علىٰ الخطاب الإسلامي في بياناتهم الرسمية استثارةً للعاطفة الدينية؛ وذلك بغيةَ توجيه السكان المسلمين في الإمبراطورية إلىٰ حيثُ أرادوا. ومع ذلك، كانت الفلسفة الوضعية (positivism) هي الأساسَ الفلسفي في نظرتهم العالَمية (Weltanschauung) (هانيجو

١٩٩٥ : ٢٠٠-٢٠٥، ٢١١، ٢١٥). وكان المثقفون الماديون والوضعيون -الذين يصرحون بازدراء الدين بوصفه رجعيةً وتخلفًا- معروفين بمناصرتهم لهم. ولما كان هؤلاء قد اعتادوا تبرير آرائهم باستخدام الأدلة الفلسفية المقتبسة من المفكرين الغربيين، فقد شعر الإسلاميون الحداثيون بأنهم مطالبون بمواجهة آرائهم بالأسلحة نفسها.

وممن اعتنق فكرَ «الشباب الأتراك» من عدة وجوه أحمد حلمي الفيلبي (Filibeli Ahmed Hilmi) (١٨٦٥-١٩١٤) (اقرأ عنه: إلياتشك Eliacik ٢٠٠٢ : ٢/ ٤٨٣-٥٠٧)، وإن كان قد خالف عنهم في علاقته بالدين (انظر -على سبيل المثال : أولكين Ulken ١٩٦٦ : ٢/ ٤٥٩-٤٧٥؛ كارا Kara ١٩٨٦ : ١/ ١-٤٤)، فلم يكن عالم دينٍ تلقى تعليمًا رسميًا، ولكنه اطلع اطلاعًا جيدًا على الفلسفة الأوربية، وكانت له تجربة صوفية إبان نفيه -بسبب معارضتة للحكم الديكتاتوري لعبد الحميد الثاني- إلى صحراء فزان بليبيا، ذهب على آثارها إلى القول بوحدة الوجود. ولما عاد إلى إسطنبول عقب ثورة تركيا الفتاة، بذل وسعه ليُسمَع صوتُه بوصفه كاتبًا تقدميًا، ينكر المادية مع ذلك، ويدفع عن الإسلام تهمة مخاصمة العلم الحديث (راجع في سيرته الفكرية: باين Bein ٢٠٠٧).

وقد أفرد كتابه «**هل من الممكن إنكار الله؟**» *(Allahi Inkar Mumkun mudur)* لدحض المادية والإلحاد. ومقاربتُه فيه ذاتُ طابَع فلسفي، غير أنها أُشربت روح الكلام حيث رام إيجاد مركَّب من الحجج الفلسفية والمعتقدات الصوفية. وقد بسط القولَ في نقد النظريات المادية في تاريخ الفلسفة من لدن العصر القديم إلى العصر الحاضر، ثم شفع ذلك بعرض آراء المفكرين القدماء والغربيين والمسلمين الذين أكدوا وجود حقيقة غير مادية، ولا سيما عقل الإنسان أو نفسه، ثم أورد -في الختام- المفاهيم الصوفية المتصلة بهذا الموضوع، وختمها بمذهب ابن العربي، الذي اعتنقه.

ومن السمات الحديثة في منهجه في البحث أنه اتخذ التفكير الفلسفي في الإنسان -لا في الله- منطلَقًا له، فهو يرى أن الشيء الوحيد الذي لا يستطيع الإنسان أن يشك فيه هو «ذاته»، هذه «الإِنيَّة» التي خبَرَها -مع الأيام- واحدةً

متجانسةً في الفكر والشعور والعمل جميعًا (الفيلبي، *Inkar*، ٤١). وقد كشف الفيلبي عن دراية كبيرة بآراء الغزالي وديكارت في هذا الصدد، ولكنه آثر المصير إلىٰ رأي فيلسوف التنوير الإسكتلندي، توماس ريد (Thomas Reid) (١٧١٠-٩٨)، الذي ذهب إلىٰ أن التفكير العقلي لا يمكن أن يقوم إلا علىٰ طائفة من مبادئ الفطرة السليمة، كالقول بأن هناك عالمًا خارجيًّا مستقلًا عن موضوع التفكير، وبأن إدراك النفس الإنسانية -عبر الزمن- بأنها واحدة ومتجانسة له أساس حقيقيٌّ، هو الذي جاز أن يُطلِق عليه كلٌّ أحد «عقلي» (my mind) (الفيلبي، *Inkar*، f.١٣٥). وفي رأي الفيلبي أن إدراك المرء لوحدانيته لا يمكن أن يكون ثمرة هذه الكثرة من المواد والقوىٰ والعمليات التي تشكل وجوده المادي، وإنما هو ثمرة صلته الطبيعية بالذات المطلقة (absolute Self)، فلا بدَّ أن مرجع الوحدة والهوية في الذات البشرية إنما هو الله الواحد الذي نفخ في آدم من روحه، ووهب كل إنسان نفسه الحيَّة (الفيلبي، *Inkar*، ٧٩). وكذلك لا يمكن تبرير الفرضية التي لا قوام لعلم ولا لحضارة إلا بها، والتي تنص علىٰ أن المعرفة الإنسانية تُشكِّل كلًّا واحدًا، تَرَكَّبَ بواسطة نظام متناغم من القوانين العقلية، والسلاسل السببية، والمشابهات إلا بوجود الله الواحد، الذي هو العلة الأولىٰ لكل شيء (الفيلبي، *Inkar*، ١-٢).

وقد أدرج المؤلف هذه الآراء في مفهومه الصوفي لوحدة الوجود بالمساواة بين السبب الموحِّد للذات الإنسانية وللمعرفة البشرية في جميع تعلقاتها وبين العلة الأولىٰ *(prima causa)*، الخالقِ الذي فاض عنه كل شيء في الكون. علىٰ أنه أرهص أن اعتراضًا سيرد علىٰ هذا الحجة، هذه صورتُه: ألا تتعارض فكرة وحدة الوجود مع إدراك الإنسان لهويته الشخصية المستمرة؛ من حيث إن هذه الفكرة تعني إيالة الإنسان إلىٰ الله، فليس له إذن وجود منفصل، أو لا ينبغي أن يستديمه؟ وقد أجاب الفيلبي عن هذا الاعتراض بالتأكيد علىٰ أن القول بوحدة الوجود لا يعني إنكار الهوية الشخصية للإنسان، ولكن إنكار أنها وُجدت مستقلةً عن الله (الفيلبي، *Inkar*، f.١٧٦).

وجدير بالذكر أن الفيلبي كان يريد متابعة الفلسفة الحديثة ما أمكن، دون أن يتخلىٰ عن معتقداته؛ ولذلك تراه يُصحح قانون الحالات الثلاث لكونت في وصفه التاريخي للتسلسل الذي مرَّ به تطور الحضارة الإنسانية بدءًا من المرحلة اللاهوتية [الدينية]، ثم المرحلة الميتافيزيقية، ثم مرحلة العلوم الوضعية، ولكنه يخطّئه في دعواه أن اللاحق من هذه المراحل ينسخ السابق، فحتىٰ أكثر الفلاسفة أو العلميين تقدمًا يشعرون في أعماق قلوبهم أن وجودهم لم يكن ممكنًا لولا اعتبار موجود أعلىٰ (a Supreme Being). فالحق أن الدين والميتافيزيقا والعلم يتمم بعضها بعضًا ضرورةً في تشكيل الشخصية الناضجة، ووجودُ ثلاثتها معًا لا يعوق التقدم الحضاري ما راعىٰ الناس اختلاف مجالاتها، فلا يتقحم رجال الدين -مثلًا- أعمال العلميين، وكذلك العكس بالعكس (الفيلبي، *Inkar*، ٣٣-٤٠؛ أسّه Uss ٦-١٥).

ويعد إسماعيل حقي الإزميري (Izmirli Ismail Hakki) (١٨٦٩-١٩٤٦؛ وانظر -علىٰ وجه الخصوص-: الإزميري، جلال الدين Celaleddin ١٩٤٦ [المؤلف ولده]؛ حزمتلي Hizmetli ١٩٩٦؛ شيتينكايا Cetinkaya ٢٠٠٠؛ بيرينجي Birinci ٢٠٠١؛ أوزرڤالي ١٩٩٨: ٤٩-٥١، ٧٩-١٢٥ في مواضع شتىٰ؛ إلياشك Eliacik ٢٠٠٣: ٣/١٠٧-٣٠؛ أوزرڤالي ٢٠٠٧) أكثر المشتغلين بالكلام تصنيفًا بين أواخر الحداثيين العثمانيين وأوائل الجمهوريين الأتراك. وكان قد تعلم في الكلية العليا لتدريب المعلمين (Higher Teachers Training College)، وأتم دراسته كذلك في بعض المدارس التقليدية، كما تصوف علىٰ طريقة الشاذلية. وقد أنفق أكثرَ مدة عمله مدرسًا في المدرسة السليمانية، وفي دار الفنون (التي غدت جامعة إسطنبول فيما بعد)، حتىٰ تقاعد منها أستاذًا للفلسفة الإسلامية، في سنة ١٩٣٥. علىٰ أن محاضراته آنذاك تجاوزت علم الكلام إلىٰ نطاق أوسع من المباحث الإسلامية.

وفي مجال علم الكلام، كان الإزميري يذكر في مراجعه -إلىٰ جانب الكثير من الكتب الإسلامية الكلاسيكية- «**رسالة التوحيد**» لمحمد عبده، و«**دلائل**

التوحيد» للقاسمي[1] (*Kelam*، ١: ٣٠٢، ٢: ٢٣٩). وأعانته معرفته بالفرنسية علىٰ الوقوف علىٰ التطورات التاريخية والحديثة للفلسفة الغربية، وإن كان قد اقتصر في رجوعه غالبًا علىٰ المعاجم، ودوائر المعارف، والكتب المرجعية، والمقدمات التمهيدية، اللهم إلا الكتبَ الكبرىٰ لقليل من الفلاسفة، كديكارت وكونت، وكذلك جوستاف لوبون في كتابه **«تطور المادة»** *(LEvolution de la matiere)* (١٩٠٦)، فإنه كان يرجع إليها في أصولها رأسًا *(Kelam)* ١: ٣٠٢، ٢: ٢٤٠؛ أوزرڤالي ٢٠٠٧: ٨٥).

ويعد كتابه **«علم الكلام الجديد»** *"Yeni ilm-i kelam"* (٢ج، ١٩٢٠/١-١٩٢٢/٣) أكثر كتبه الكلامية انتشارًا. وعلىٰ الرغم من أنه لم يتمه -إذ صرح بأن له جزأين آخرين لم ينشرا قطّ (بالوجو Baloglu ١٩٩٦b: ٢٧٣)- فإن الجزأين الموجودين كافيان في الوقوف علىٰ مقاربة مؤلفهما. وتكمن أهمية الكتاب الرئيسة في دعوته إلىٰ نمط جديد من علم الكلام الفلسفي، سوف نرجع إليها لاحقًا، ولكنَّ الذي يعنينا هنا إنما هو آراؤه في بعض المسائل الكلامية الخاصة، التي ضمنها هذا الكتاب وكذلك بعضَ كتاباته الأخرىٰ.

وقد أخذ نفسه بدحض المادية، وقرينها الإلحاد. وكان من بين أدلته الرئيسة في الطعن علىٰ المادية تلك الحقيقةُ القائلة بأن العلم الحديث يطّرح مفهوم المادة شيئًا فشيئًا، لتحل الطاقة محلها (*Kelam* ١: f.٢٨٣). وقد ساق كثيرًا من الأدلة علىٰ وجود الله، لم يقتصر فيها علىٰ تلك التي زخر بها في التراث الإسلامي *(Kelam*، ٢: ٥-٣٠)، وإنما أضاف إليها أخرىٰ، جمعها من الفلسفة الغربية الحديثة (*Kelam*، ٢: ٣٠-٤١)، واستحسن من بينها مفهومَ كانت (Kant) عن الله، بوصفه فكرةً تنظيمية يبعث عليها العقلُ العملي (a regulative idea of practical reason). علىٰ أن هذا الاستحسان لم يمنعه من الحكم بضعف قيمة هذا المفهوم في إثبات وجود الله؛ لأنه ليس ثمرة استنتاج منطقي مقنع، وإنما هو تعبير عن إيمان كانت، أو عن الحاجة العامة إلىٰ العدالة (*Kelam* ٢: ٣٩-٤١). وجدير

---

(١) أخطأ في عنوان هذا الكتاب، فسماه «براهين التوحيد».

بالذكر أن الإزميري وافق الفيلبي الرأيَ في شأن قانون الحالات الثلاث لكونت (*Kelam*، ٢: ٨٠-٣).

وكذلك وافق محمد عبده في أن الإسلام أطلق العقل الإنساني من أغلال التقليد للماضين. كما ذهب إلىٰ استحالة وقوع التعارض بين المنقول والمعقول، فمن الجائز أن يتضمن النقل معارف تجاوز طور العقل (supra-rational knowledge)، ولكنها لا تُضادُّه (*Kelam*، ١: ٥٢). وهو يرىٰ أن العقل محتاج إلىٰ النقل ولا بدّ؛ لعجزه عن الاستقلال بفهم أهم الحقائق (انظر مقارنته التفصيلية بين «طريقة الوحي» و«طريقة الفلسفة» في *Kelam*، ١ : ٤٦-٥٦). وعلىٰ الرغم من أنه افترض مسبَّقًا نوعًا من الانسجام المسلَّم بين الدين والمعارف التي أثمرها العلم الطبيعي، فقد عارض ما يسمىٰ بالتفسير العلمي للقرآن، الذي يلتمس في النصوص آخر ما اكتشفه هذا العلم: فالقرآن ليس كتاب علم [طبيعي]، وليس من الملائم النظرُ في آياته الخوالد التماسًا لنظريات علمية تتغير حينًا بعد حين (*Kelam*، ١: ١٦.f).

وجدير بالذكر أنه قدَّم نفسه -في حديث له عن مناهجه ومبادئه العلمية- بوصفه مفكرًا شديد الالتزام بالتفكير النقدي، فهو لا يقول بعصمة أحد سوىٰ محمد ﷺ، ولا يقلد رأيًا لعالم من المتقدِّمين -كان من كان- دون دليل من العقل، ودون تمحيص مستوعب للأدلة الأخرىٰ (*Mustasvife*)، ٦-٨؛ نسخة مبسّطة في: كارا ١٩٨٧ : ٢/٩٥-٧). علىٰ أنه لم يأخذ نفسه بهذا المنهج دائمًا، بل تراه يعتمد -في بعض الأحيان- رأيًا انتقائيًّا مضطربًا بين الاتجاه الأثري والاتجاه العقلاني (وقد سجل ذلك أوزرڤالي ١٩٩٦: ١٢٥)، فهو يرىٰ أن الكون يدور علىٰ وفق قوانين طبيعية ثابتة وضعتها الحكمة الإلهية أزلًا، ولكنه لا يتردد في إثبات وقوع معجزات تخرق هذه القوانين؛ لأن العقل لا ينكر أن يغيرها الله في بعض الأحيان لغايات معينة. وهو يرىٰ كذلك أن المعجزات دليل علىٰ صدق رسالة الأنبياء (*Kelam*)، ٢: ٤٦؛ ١: ٢٤١-٤)، ولكنه يصرح في موضع آخر أنها غير ضرورية؛ لأن النبي محمدًا ﷺ كان في نفسه -نظرًا لكماله الخلقي الفريد- أعظم معجزة (الجواب، ٤٣-٥).

ومن إسهاماته الجريئة في الفكر الكلامي مراجعته لما استقر في التراث الإسلامي من رأيٍ بشأن المصير الأبدي للعصاة والكفار، فقد حمله اعتقاده غلبةَ الرحمة والحكمة الإلهيتين علىٰ القول بأن الألم والعذاب الواقعيْن علىٰ أهل النار ليسا إلا وسيلة للتأديب، يريد الله أن يطهر بها نفوسهم حتىٰ يتهيأوا -آخر الأمر- للتنعم برحمته وفضله في الجنان. فخلاصة القول أنه أنكر خلود العقاب في النار (*Nar*، *Kelam*، ٢: ١٩٧-٢٠٠؛ وانظر أيضًا: كايا Kaya ٢٠٠٩).

(د) قازان التترية الحداثية

وقبل الإزميري بنحو عشرة أعوام تقريبًا، كان موسىٰ جار الله بيكييف القازاني التتري (١٨٧٥-١٩٤٩) قد سلك المسلك نفسه (انظر في حياته وفكره: تيماس Taymas ١٩٥٨ جورميز Gormez ٢٠٠٢؛ أكبولوت Akbulut ٢٠٠٢؛ إلياتشك ٢٠٠٣: ٣/ ١٣١-٥٠؛ أكمان Akman ٢٠٠٧، جاڤاروف Gavarof ٢٠٠٩). وقد اشتُهر بيكييف في الأساس بقيامه بدور رائد في جميع المؤتمرات الروسية الإسلامية، منذ سنة ١٩٠٥ إلىٰ سنة ١٩١٧، وبمناصرته لتحرير المرأة المسلمة. وكان قد تلقىٰ طرَفًا من التعليم الديني في بخارىٰ والقاهرة، حيث أنكرت نفسه الطبيعة العامة للدروس في الأزهر، وإن كان قد أقام علاقة طيبة بمحمد عبده، ونشر عنه كتابًا بعنوان «**فلاسفة الإسلام**» (*Islam Filsuflari*)، ويشير الجمع «**فلاسفة**» إلىٰ الملحق الذي ضمنه سيرةَ الأفغاني (زاركونه Zarcone ١٩٩٦: ٥٦).

وقد كان بيكييف -كالجديديين (Jadidists) التتر في العموم (انظر: كانليديريه Kanlidere ١٩٩٧: ٣٤-٦، ٦٨)- خصمًا شديدًا لعلم الكلام، الذي غلب علىٰ دراساته -في مطلع شبابه- في المدارس التقليدية في قازان وبخارىٰ (كانليديريه ١٩٩٧: ٨٠، f.٨٢)، فاتهم المتكلمين بأنهم شغلوا عقول المسلمين -لقرون- بمناقشات عقيمة في مسائل لا صلة لها [بالعقيدة]، مما أفضىٰ إلىٰ تدهور العلوم في العالم الإسلامي (جورميز ١٩٩٤: ٨٢-٧؛ كانليديريه ٢٠٠٥: ٢٠١-٣)، ورأىٰ -كغيره من المثقفين التتر- في شهاب الدين المَرجاني (١٨١٨-٨٩)، وهو أعظم علماء قازان الإصلاحيين تأثيرًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

(كانليديريه ١٩٩٧ : ٤٢-٥٠) -لوثر المسلم، الذي ينبغي أن يُتَّبع برنامجه في العودة إلىٰ الأصول الصافية للإسلام، ولا سيما القرآن والحديث، و«كتب السلف» (وقد عدَّ المرجاني في السلف الغزاليَّ، وابنَ سينا، وابنَ العربي) (كانليديريه ١٩٩٧ : ٥٨-٦٠، f.٤٤). وقد أورث هذا الاتجاهُ بيكييف جرأةً علىٰ نبذ معظم الآراء الموروثة، مؤسِّسًا آراءه علىٰ تفسيره الشخصي للنصوص المعيارية الأساسية في الإسلام، وعلىٰ [آثار] نفر قليل اختارهم من متقدمي المصنفين، وبخاصة الصوفية.

وحين كان يلقي دروسًا في تاريخ الأديان في إحدىٰ مدارس أورينبورج (Orenburg)، صرف عناية خاصة إلىٰ بحث مصير غير المسلمين في نار الآخرة، وانتهىٰ -متأثرًا بابن العربي وبمولانا جلال الدين الرومي- إلىٰ أن رحمة الله وسعت بني آدم طُرًّا، وأن أتباع الديانات الأخرىٰ سوف يؤول بهم الحال إلىٰ الجنة أيضًا، وإن مسَّهم قبل ذلك عذابُ النار. وقد علل هذا الرأي في سلسلة من المقالات، نشرها في صحيفة «شورىٰ» (أورينبورج) في سنة ١٩٠٩، ثم أعيد طبعها -بعد ذلك بعامين- في كتاب بعنوان «**براهين الرحمة الإلهية**» *(Rahmet-i Ilahiye Burhanlari)*.

ومن أجل ذلك، أنكر ما ذهب إليه المعتزلة من أن إخلاف الوعيد القرآني بتأبيد العذاب علىٰ الكفار والعصاة [مرتكبي الكبائر] قادح في العدل الإلهي؛ لأن هذا القول لا يفرق بين إخلاف الكلمة والعفو، ولا بين الكذب وإسقاط العقاب المعلَن (بيكييف، *Rahmet*، ٣٥). وقد استندت حججه علىٰ إحاطة الرحمة الإلهية بصورة أساسية -ومتكلِّفة بعض الشيء- علىٰ تفسير بعض الآيات القرآنية، وعلىٰ حديثين يؤكدان عظم هذه الرحمة (راجع -في آراء بعض المفكرين المسلمين الآخرين في هذه القضية-: ترول ١٩٨٣).

وقد تلقت أطروحة بيكييف نقدًا شديدًا من علماء التتر المحافظين، ومن غيرهم كذلك: فقد استحث كتابُه -الذي كُتب باللغة العثمانية التركية المتأخرة خاصة- شيخَ الإسلام مصطفىٰ صبري (انظر عنه: كارابيلا ٢٠٠٣) علىٰ نشر رد تفصيلي (نشر في السنتين ١٩١٨-١٩)، بعنوان «**تقييم المجتهدين الإسلاميين**

الجدد» *(Yeni Islam Muctehidlerinin Kiymet-i Ilmiyesi)*، ذكر فيه أنه سيستغل هذه المناسبة ليُريَ الحداثيين في العموم أنهم مفتقرون إلىٰ الأهلية العلمية. علىٰ أنه كان لبيكييف مناصرون أيضًا: فقد كتب رضا الدين بن فخر الدين (Rizaeddin Fahreddin) (١٨٥٥/٨-١٩٣٦) -وهو أحد قادة [الحركة] الجديدية (Jadidism) في قازان التترية، ورئيس تحرير صحيفة «شورىٰ» (راجع مزيدًا عنه وعن «شورىٰ» في: دودوانيون Dudoignon ٢٠٠٦: ٩٨-١٠٤؛ كانليديريه ١٩٩٧: ٥٠-٢)- رسالةً بعنوان «**مسألة الرحمة الإلهية**» *(Rahmet-i Ilahiye Meselesi)* (أورينبورج ١٩١٠)، للدفاع عن أطروحة بيكييف، مشيرًا -بحق- إلىٰ أن ابن قيم الجوزية وآخرين كانوا يرون هذا الرأي (كانليديريه ٢٠٠٥: ٦٠؛ ماراش Maras ٢٠٠٢: ٩١ رقم ١٥، ٩٥).

والحق أن الباعث القوي من وراء ما ذهب إليه بيكييف والإزميري من تأكيد شمول الرحمة الإلهية إنما هو رغبتهما في المشاركة في النزعة العالمية والإنسانية لعصر التنوير. وقد أتاح لهما إلمامهما بآراء ابن العربي أن يريا أن لهذه النزعة أساسًا في تراثهما الديني أيضًا. وفي الماضي القريب، نشِط البحث مرة أخرىٰ في مصير «غير المؤمنين» -ولا سيما اليهود والنصارىٰ- بتأثير العولمة ودفقات الهجرة بين الدول، التي تواجه الناس -علىٰ نحو متزايد- بتحدي التعددية الدينية. وقد ذهب المتكلم التركي المعاصر، سليمان أتيش (المولود في سنة ١٩٣٣)، إلىٰ القول بأن جميع العصاة سيدخلون الجنة برحمة الله، بعد تطهيرهم بما يلقونه من العذاب في النار لمدة لا يعلمها إلا الله. وقد أثار أتيش بهذا الرأي جدلًا عنيفًا لم تزل ناره مضطرمة إلىٰ الآن في بلاده (انظر التفاصيل في: تاكيم Takim ٢٠٠٧: ٢٢٣-٤٤ و٢٩٧-٣٠٩). ولا يزال هذا الرأي الشمولي له ولبيكييف والإزميري هو الرأيَ الذي تعتنقه أقلية ضئيلة (وراجع: بينك Pink ٢٠١١: ٢٥١، ٢٨٤ للوقوف علىٰ مزيد من الامتيازات المتحفظة لـ «غير المؤمنين» لدىٰ مفسر القرآن الإندونيسي، محمد قريش شهاب [ولد في سنة ١٩٤٤]).

(هـ) الهند

وفي الهند، اعتنق شبلي النعماني (١٨٥٧-١٩١٤) الأفكار الحداثية للسيد أحمد خان، ولكنه خالفه أيضًا في بعض الجوانب. وهو لم يتلق تعليمًا رسميًا، وإنما حصَّل معرفته الواسعة بأفرع الدين المختلفة بجهده الذاتي، وباتصاله ببعض العلماء في أثناء رحلة الحج إلىٰ مكة. وقد ظل يدرِّس العربية والفارسية في الكلية المحمدية الأنجلو شرقية بعليكرة، منذ سنة ١٨٨٢ إلىٰ وفاة السيد أحمد خان، في سنة ١٨٩٨. وكان قد قام -في سنة ١٨٩٢/٣- برحلة واسعة في الشرق الأوسط، زار فيها عدة مدن، منها: إسطنبول ودمشق والقاهرة، حيث لقي محمد عبده.

وقد تجلىٰ المذهب الكلامي لشبلي بصورة أساسية (راجع أيضًا: مراد ١٩٩٦؛ أوزرڤالي ١٩٩٨: ٧٩-١٢٣ في مواضع شتىٰ، ترول ١٩٨٢a؛ ترول ١٩٨٢b) في كتابين يحملان عنوانًا واحدًا: «**علم الكلام**» *(Ilm al-kalam)* (ط١، ١٩٠٣)، وهو تاريخ للكلام، يتضمن رأي المؤلف في تطورات هذا العلم وفي مقالات المتكلمين، وكتاب «**الكلام**» (al-Kalam) (ط١، ١٩٠٤)، وهو عرض منهجي لآرائه الكلامية الخاصة، في ضوء ما قدَّر أنه من الحاجات المعاصرة. وقد أفضت غلبة الاتجاه العقلاني علىٰ فكره إلىٰ نبذه -مثلًا- لجزء كبير من المذهب الأشعري بسبب ما فيه من مقالات لا يقول بها عاقل في رأيه، كقولهم بعدم وجود علاقات سببية طبيعية (مراد ١٩٩٦: ٢٠)، وإلىٰ جنوحه إلىٰ المعتزلة وإلىٰ الفلاسفة، بل إلىٰ أولئك الأشاعرة الذين بدوْا -في رأيه- أقل عزوفًا عن العقلانية، كالغزالي وفخر الدين الرازي (ترول ١٩٨٢a: ٢١.f). وقد أبرز تفرد العقلانية في الإسلام -حيث ينبغي أن يستند الإيمان إلىٰ العقل- خلافًا لسائر الديانات الأخرىٰ (شبلي، *Kalam*، ٢٤).

علىٰ أن عقلانيته كانت أقل عمقًا واتساقًا من تلك التي لدىٰ السيد أحمد خان، فقد أكد توافق الإسلام الكاملَ مع العلم [الطبيعي]، ولكنه لم يرَ أي ضرورة تدعو إلىٰ تفسير الآيات القرآنية علىٰ نحو يجنبها وقوع التناقض بينها وبين النتائج الجلية في العلوم الطبيعية الحديثة؛ إذ لا يمكن أن ينشأ -في رأيه- أيُّ نزاع بين القرآن والعلم؛ لأن موضوعات العلم والدين ترجع إلىٰ مجالين

منفصلين، كما أن أنواع المعارف الحاصلة عنهما تستند إلىٰ نمطين مختلفين من الإدراك (انظر -علىٰ سبيل المثال-: شبلي، *Kalam*، f.٥). ولم يغب عن شبلي -من جهة أخرىٰ- أن الفلسفة الطبيعية المعاصرة وما تستند إليه من منجَزات العلم الحديث تمثل تحديًا حقيقيًّا للمنظور الديني الموروث [التقليدي] (مراد ١٩٩٦: f.٨).

وخالف شبلي الأشاعرةَ، فأثبت سلسلة محكمة من الأسباب والمسبَّبات تعمل في الكون (شبلي، *Kalam*، ٩٦؛ ترول b١٩٨٢: ٩٣)، بيد أنه لم يُولِ العقلَ ثقتَه -خلافًا للسيد أحمد خان- في وضع أحكام قاطعة تتعلق بالاطراد الذي يحكم علاقات الأسباب بالمسبَّبات؛ لأن المعرفة البشرية بالقوانين الطبيعية لم تزل شديدة القصور، كما أن النظريات العلمية مبدئية دائمًا (شبلي، *Kalam*، ١٠٢؛ ترول ١٩٨٢ a: ٢١)، وكذلك لم يكن شبلي يريد استبعاد إمكانية وقوع المعجزات التي تخرق القوانين الطبيعية (شبلي، *Kalam*، f.٧٣؛ الترجمة الإنجليزية. ترول b١٩٨٢: ٩٩؛ ترول ١٩٨٢ a: ٢٤، ٢٨)، وإن كان قد أنكر أن تكون هذه المعجزات سببًا لإقناع أحد من الناس بصدق الرسول؛ إذ الإيمان -في رأيه- لا يتحصل بالأدلة والبراهين، ولكن بالذوق، الذي يتمكن به الناس من الحكم علىٰ ما جاء به مَن يدعي النبوة: أهو من عند الله حقًّا أم لا (شبلي، *Kalam*، f.٩٠؛ الترجمة الإنجليزية. ترول b١٩٨٢: f.١١٣؛ ترول ١٩٨٢ a: ٢٧).

وقد وافق شبلي السيد أحمد خان في أن النبوة هي أعلىٰ درجة ممكنة في المواهب البشرية الفطرية، وسماها «القوة القدسية» (شبلي، *Kalam*، ٩٠). وجدير بالذكر أنه كان يرىٰ أن المضمون الجوهري للدين لا يُدرَك (٧٣٤) بالعقل، ولكن بملكة إدراكية تقع وراء طور العقل (شبلي، Kalam، ٨٤-٩٠؛ الترجمة الإنجليزية. ترول b١٩٨٢: ١٠٨-١٣؛ ترول ١٩٨٢ a: f.٢٦).

(و) نموذج لعلم الكلام الإيراني الشيعي الحداثي

لم يكن النزوع إلىٰ الاتجاهات الحداثية مقصورًا علىٰ علماء السنة: ففي إيران، دعا آية الله محمد حسن (رضا قلي) شريعت سنگلجي (١٨٩٠ أو ١٨٩٢-١٩٤٤) إلىٰ الاجتهاد، بدلًا من التقليد، ودافع عن المقاربة العقلانية الصارمة للإسلام، وحثَّ أتباعه من المؤمنين علىٰ العودة إلىٰ الأصول الصافية لدينهم

بمحاربة الخرافات التي أتت -عبر الزمن- علىٰ ما فيه من توحيد. علىٰ أن الذي زجَّ به في صراع مرير مع زملائه من المحافظين إنما هو قوله بأن بعض العقائد الموروثة في جوهر المذهب الشيعي الإمامي محضُ تُرَّهات، ينبغي التخلص منها، ومن ذلك القول بأن الإمام الثاني عشر سيعود قبل قيام الساعة ليملأ الأرض عدلًا، فإنه -في رأيه- قول مقحَم علىٰ الإسلام، وليس منه (ريتشارد Richard ١٩٨٨: ١٦٦)، ومن ذلك الاعتقاد بأن النبي ﷺ والأئمة أقرب إلىٰ الله من عامة الناس؛ ولذلك يمكن أن يقوموا بالشفاعة، ومنه الفكرة الشائعة، القائلة بأن معاناة الحسين وقتله كانا تضحيةً بالنفس ذاتَ طبيعة تكفيرية، فهذه الفكرة عنده ليست من الإسلام في شيء (شريعت سنگلجي، توحيد *(Tawhid)*، f.٦٣، ١٤٠؛ ريتشارد ١٩٨٨: ١٦٧؛ وانظر في حداثية الشيعة في إيران وغيرها: نصر ١٩٩٣).

(٥)
مذهب إقبال الكلامي لإنسان العصر الحديث

يمكن الوقوف علىٰ الآراء الكلامية للفيلسوف والشاعر الهندي، محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨) في كتابه الشهير **«ست محاضرات في إعادة بناء الفكر الديني في الإســــلام»** *(Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam)* (ط١، ١٩٣٠. وزيد حجم الطبعة الثانية في سنة ١٩٣٤)، فقد فاقت محاولاتِ التحديث التي مرت بنا إلىٰ الآن، ولا يرجع ذلك إلىٰ عبقرية إقبال الشخصية، ولا إلىٰ طريقته غير التقليدية في معالجة مسألة العلاقة بين الإسلام والحداثة فحسب؛ ولكن إلىٰ خصوصية المسيرة التعليمية له، وإلىٰ الهدف الطموح الذي انطوت عليه مقاربته أيضًا.

لقد درس الفلسفة والأدب الإنجليزي والعربية في كلية لاهور الحكومية. ثم واصل دراسته، فيما بين ١٩٠٥-٧، في كلية الثالوث بكمبردج، حيث حصَّل دروسًا في الفلسفة والقانون. وكان الفيلسوف جون مكتجرت (John McTaggart) (١٨٦٦-١٩٢٥)، والفيلسوف وعالم النفس جيمس وورد (James Ward) (١٨٤٨-

١٩٢٥) هما أستاذيه الأساسيين (شيمل Schimmel ١٩٦٣: ٣٧). وفي صيف ١٩٠٧، ذهب إلىٰ ألمانيا، حيث قام بتحسين مهاراته في اللغة الألمانية، وقدَّم -في أواخر ذلك العام نفسه- أطروحته للدكتوراه إلىٰ جامعة ميونخ، وعنوانها: «**تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**» (*The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*). وفي الحق أنه لم يكن لمشرفه الألماني، أستاذِ اللغات السامية، فريتس هوميل (Fritz Hommel) (١٨٥٤-١٩٣٦)، أثر جوهري في تطور فكره الفلسفي، كما كان للفيلسوفين الإنجليزيين.

وقد رمىٰ كتاب «**إعادة بناء الفكر الديني**» إلىٰ غايات بعيدة جدًّا: فهو لم يكن يهدف إلىٰ البرهنة علىٰ أن الإسلام في وفاق تام مع العقلانية العلمية الحديثة فحسب، ولا اقتصر علىٰ دحض بعض الفلسفات المادية المعاصرة التي تنكر أن الإيمان بالله وكذلك الإسلام لا يزالان مقبولين عقلًا في المنظور الحديث، بل كان يضمر أكثر من ذلك: كان يطمح إلىٰ تأسيس نظرية معرفية دينية جديدة تمامًا، وأن يقدم تفسيرًا جديدًا للوجود الإنساني، يمكِّن كلَّ مسلم، أضلته الحداثة الغربية، بل كلَّ إنسان في العصر الحديث، من التغلب علىٰ انحرافات نمطٍ من التفكير يجعله حبيس المفاهيم المزدوجة، أو رهين عزلة الإلحاد. وتتمثل الوسيلة التي أراد إقبال تحقيق هذه الغاية بها في تمكين الإنسان من أن يعثر علىٰ المنفذ المغمور الذي يفضي إلىٰ تجربة دينية شخصية، وأن يتبين أن رسالة نبي الإسلام ﷺ هي أصلح أساس لتحويل هذه التجربة إلىٰ قوة إبداعية من الكمال الذاتي المستمر، فضلًا عما في ذلك من كمال العالم.

والحق أن المناقشات المذكورة في الفصول السبعة لكتاب «**إعادة بناء الفكر الديني**» (في طبعته المزيدة سنة ١٩٣٤) ليست قريبة المنال؛ نظرًا لمغزاها الفلسفي، ولتكرار الإشارة إلىٰ عدة عشرات من المفكرين الغربيين والمسلمين. وإنما يمكن -بالكاد- إجمالُها علىٰ نحوٍ أكثرَ وجازةً مما صنعه داميان هوارد (Damian Howard) (هوارد ٢٠١١: f.٥٨)، الذي اعتمدنا عليه فيما يلي اعتمادًا كبيرًا.

لقد بدأ إقبال بالقول بأن التفكير الإنساني يعني الاشتراك في تفكير مطلق، هو الأساس لهذا الكون، وبأنه لا سبيل إلىٰ إدراك المعنىٰ التام للكون إلا من طريق الدين، كما حدَّ التجربة الصوفية بأنها مضمون المعرفة الدينية، وأنها أنسب الطرق المفضية إليها، ثم شرع في سرد الأفكار الآتية: في الصلاة -التي تمثل تجربة صوفية مُثلىٰ- يستطيع الإنسان (الذات المحدودة) أن يتصل بالله (الذات القصوىٰ أو المطلقة)؛ فيشارك بذلك في العملية الإبداعية في الكون، الذي يتكون من عدد هائل من الذوات المحدودة التي والاها الله بإمداده. وليس الإنسان -أعلىٰ أنواع هذه الذوات- إلا ثمرةَ عمليةٍ تطورٍ بدأها الله، الذاتُ القصوىٰ (the Ultimate Ego)، والله هو الذي أجرىٰ -مختارًا - قدرتَه علىٰ تقدير الأشياء في الكون علىٰ وفق الأسباب؛ وذلك ليمنح الإنسان الحرية والخلود؛ فقد أراده علىٰ أن يشارك في الكمال الإبداعي للكون، ذلك الذي لا يبلغ حدًّا ينتهي إليه. ولهذا المعنىٰ كان الإنسان مدعوًّا أيضًا إلىٰ المجاهدة أبدًا لتحقيق كماله الذاتي. وقد تكفلت النبوة بإعادة البُعد الصوفي إلىٰ العالم بعد أن طمسه الإنسان أو نسيه. وقد أنشأ محمد ﷺ حضارة تجِدُّ في اكتشاف الكون، معولةً علىٰ قوة العقل الاستقرائي وعلىٰ تعزيز العلوم، حتىٰ أضحىٰ من الممكن الآن تبيُّنُ مكان الإنسان في تطور هذا الكون. والاجتهاد وحده، دون التقليد، هو الذي يصلح للمشاركة الحرة في كمال العالم الذي ناطه الله بالإنسان. إن الغاية القصوىٰ للكون والإسلام إنما هي التحقق الذاتي للإنسان القادر علىٰ المشاركة في الخلود الإلهي.

وقد ذكر هوارد (هوارد ٢٠١١: ٦٠-٤) أن كتاب «**إعادة بناء الفكر الديني**» لإقبال مدين لفلسفة أُنْري [هنري] برجسون (Henri Bergson) أكثر مما يمكن أن توحي به إشاراته الظاهرة إليها، وهي نحو عشرين. وقل مثل ذلك -من باب أولىٰ- فيما يتعلق بفلسفة أستاذيه في كمبردج: جون مكتجرت، الذي لم يُذكر سوىٰ أربع مرات في سياق واحد، وهو نقد إقبال لفكرته في عدم واقعية الزمان (unreality of time) (إقبال، «تجديد» *Reconstruction*، f. ٤٥)، وجيمس وورد الذي لم يرد له ذكر البتة. وليس من المبالغة أن نقول: إن أكثر أهم الأفكار الواردة في كتاب «**التجديد**» مستوحاة -دون تصريح بذلك- من أحد هذين

الرجلين[1]. ولو أننا أوردنا قائمة بهذه الأفكار المستوحاة، وبكيفية دمج إقبال لها في مذهبه الكلامي، لخرج بنا الكلام عن المقصود في هذا الفصل، وإنما حسبنا أن نحدد طائفة من الأفكار المحورية لدىٰ هذين الفيلسوفين ليقف القارئ -حين يقارنها بما أوجزناه آنفًا عن كتاب «**التجديد**»- علىٰ مدىٰ تأثيرهما الكبير في إقبال.

فأما مكتجرت، فكان ميتافيزيقيًّا مثاليًّا (idealist)، يتقفىٰ أثر هيجل (Hegel)، دون أن يمنعه ذلك من نقده في بعض الجوانب. وكان يصرح كذلك بكونه صوفيًّا (mystic)، علىٰ الرغم من أنه لم يكن يؤمن بالله، بأي معنىٰ تقليدي للإيمان. وفي رأيه أن التصوف يتميز في جوهره بإدراك وحدةٍ في الكون أعظمَ من تلك التي تُدرَك بالخبرة أو بالعلم العاديين، بل أعظم من الرأي الذي يمكن للمرء أن يكوّنه عنها بطريق غير طريق البرهان (مكدانيل McDaniel ٢٠١٣: المبحث ٤، الفقرتان ٦-٧). وتُعد فكرتُه عن النفس الإنسانية المتصلة بنفوس الآخرين من أسس فهمه للحقيقة في مجموعها، وقد دافع عن الاعتقاد بخلود هذه النفس (مكدانيل ٢٠١٣: المبحث ٤، الفقرة ١٠).

وأما جيمس وورد، فانتصر -كما يقول هـ. د. لويس (H. D. Lewis) (لويس ١٩٨٥: ٢٩٧)- «المثالية توحيدية (theistic idealism)، تتضمن عنصرًا روحيًّا شاملًا (panpsychic)، ولكن أهم ما يميزها إنما هو الوجود المستقل لكائنات خاصة، أو موناد (monads)، علىٰ نحوٍ من معناها عند لايبنتس (Leibniz)[2]، وإن كانت تتفاعل فيما بينها، خلافًا لهذا الأخير». وقد لاحظ لويس (لويس ١٩٨٥: ٢٩٧)

---

(١) بعد قراءة مذكرات ج. ل. ديكينسون *"J. McT. E. McTaggard"* (G. L. Dickinson) (كامبردج: مطبعة الجامعة، ١٩٣١)؛ أي إن إقبال قام بعد نشر «إعادة بناء الفكر الديني» بنشر مقالة بعنوان «فلسفة مكتجرت» (McTaggards Philosophy) (في: «الفنون والآداب الهندية» (*Indian Arts and Letters*)، i (١٩٣٢)، ٢٥ ٥١)، وأعيد طبعها في: «أقوال إقبال وأحاديثه» (*Statements and Speeches of Iqbal*)، نشره أ. ر. طارق (لاهور: Shaykh Ghulam Ali & Sons، ١٩٧٣)، ١٤٠-٥١)، وفيها بدا تأثره بمكتجرت أكثر وضوحًا.

(٢) موناد (monad): «لفظ يوناني الأصل، ويدل علىٰ الوحدة، وأطلقه أفلاطون علىٰ (المثال)...وأطلقه ليبنيتز [ليبنيتس] علىٰ كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم، وهي جواهر روحية كلها إدراك ونزوع، تتحرك بنفسها، وكل تغيراتها من باطنها» (المعجم الفلسفي، ص١٩٧). (المترجم)

أن هذه المثالية تمثل «مفارقة مهمة لنمط المثالية التقليدي، حيث يُعد كل شيء - في النهاية- مظهرًا أو مكوِّنًا للوجود الإلهي الواحد، أو للمطلق»، وهذه المفارقة تُسوِّغ القول بحرية الإنسان ومسؤوليته، وهو ما أكده إقبال. وقد كان وورد - علاوةً علىٰ ذلك- صاحبَ عقيدة طبيعية تطورية، فذهب إلىٰ أن الكون يتركب من مجموعة من (المونادا) المتفاعلة، التي لا يمكنها أن تتحرك «نحو حالة من الانسجام والتماسك المتزايد [كما يصنع كوننا في رأيه] إلا بهداية من فاعل أعلىٰ» (بازل Basile ٢٠٠٩/٢٠١٣: المبحث ٥، فقرة ١). ومما آمن به وورد كذلك أن «المبتكَرَات لا يمكن أن تولد إلا من تفاعل حقيقي بين فاعِلِين أحرار»؛ ولذلك كان تصوره عن الله «أنه حدَّ من ممارسة قدرته ليترك مجموعة المونادا أحرارًا» (بازل ٢٠٠٩/٢٠١٣: المبحث ٥، فقرة ٣). ومن مأثور كلامه قوله: «حقًّا، لو لم يُخلق المبدِعون، لما خُلق شيء آخر» (Unless creators are created nothing is really created) (مقتبس من كتاب وورد *"The Realm of Ends or Pluralism and Theism"*، محاضرات جيفورد (Gifford) ١٩٠٧-١٠، في بازل ٢٠٠٩/٢٠١٣: المبحث ٥، فقرة ١).

ولعله بات واضحًا كم من السمات الأساسية لكتاب «**إعادة بناء الفكر الديني**» قد تأثرت خطىٰ هذه الأفكار، ويعني هذا أن أصالة المكوِّن الفلسفي لمذهب إقبال الكلامي الجديد ضئيلة. فمنجزه الخاص يقوم في الأساس علىٰ توليف من الأفكار الفلسفية لأساتذته من جهة، وعلىٰ القرآن وطائفة مختارة من أئمة التراث الإسلامي، كالغزالي وابن العربي، من جهة أخري. ولا شك أن ثمرة هذا التوليف كانت شديدةَ الجذب، ملهِمةً لكثير من المسلمين المعاصرين؛ لكفايتها في دعم القيم الحديثة خاصة؛ كتقدير الكرامة الإنسانية، والحرية، والحيوية، والتحسين الذاتي، والمشاركة الخلاقة في بناء مستقبل أفضل. ومع ذلك، نقد كثير من المسلمين هذه الفلسفة؛ نظرًا لنزعة إقبال الوجودية (pantheistic) خاصةً، التي لا تلائم تنزيه الله كما هو في القرآن، ولما يبدو من اعتساف أحيانًا في تفسيره للآيات القرآنية علىٰ وفق اهتماماته المسبقة (راجع -علىٰ سبيل المثال-: رشيد Raschid ١٩٨١؛ فاضل Fazli ٢٠٠٥؛ ويشير المؤلفون إلىٰ مسعود Masud ٢٠٠٧: ١٩).

(٦)
مقاربات تأويلية وإبستمولوجية للقرآن

(أ) رواد التأويلات الجديدة

حين شارف القرن العشرون نهايته، كانت طائفة من المفكرين المشتغلين بعلم الكلام -وهم في تزايد، وإن كانوا لا يزالون قلة من كبار المثقفين- قد انتهوا إلىٰ ضرورة مواجهة آثار الحداثة -فيما يتعلق بالعقيدة الإسلامية- في مستوىٰ أعمَّ من ذلك الذي تغياه الحداثيون، وكذلك من ذلك الذي اختاره إقبال في جمعه المختار بين الفلسفة الغربية الحديثة والتراث الصوفي الإسلامي؛ أعني مستوىٰ التفكير الأساسي في الآثار التأويلية والإبستمولوجية للإيمان بالوحي القرآني، في ظروف ثقافية واجتماعية تختلف اختلافًا كبيرًا عن ظروف العهد النبوي. وثمة عاملان هما اللذان مهدا السبيلَ إلىٰ هذا التطور: ظهور مدرسة مصرية في تفسير القرآن تعتمد علىٰ أساليب النقد الأدبي، وتلقي المشتغلين بعلم الكلام من المفكرين المسلمين للتأويلات الفلسفية وللإبستمولوجيا في أوربا الحديثة.

وقد تأسست المدرسة المصرية للنقد الأدبي في تفسير القرآن (ڤيلانت ٢٠٠٢: ١٣١-٥) علىٰ نظرية تفسير القرآن التي وضعها أمين الخولي (ت. ١٩٦٧) -أستاذ اللغة والأدب العربيين في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة فيما بعد)- في عدة مؤلفات منذ أربعينيات القرن الماضي. وخلاصة هذه النظرية أن القرآن -وهو أهم نص في الأدبيات العربية- ينبغي أن يُفهم -كأي نص أدبي- وفقًا للتقاليد اللغوية والأسلوبية، وكذلك وفقًا للظروف الثقافية والاجتماعية لأولئك الذين خوطبوا به ابتداءً. وإذا كان كذلك، فتفسير القرآن يمر بخطوتين: [معرفة] لغة التعبير الأدبي وأشكاله أولًا، ثم دراسة الظروف الدينية والثقافية والاجتماعية للعرب القدامىٰ الذين كانوا أول من تلقىٰ القرآن عن النبي ﷺ، وذلك مع الإلمام بتاريخ نزول الآيات القرآنية وأسبابه. وحينئذ يسع المرءَ أن يقف

علىٰ المعنىٰ الصحيح للنص القرآني، كما فهمه أول من سمعه.

وقد قام نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠) -أستاذ اللغة والأدب العربيين بجامعة القاهرة- بتعميم منهجية الخولي في كتابه «**مفهوم النص**» (١٩٩٠)، فلم يقتصر علىٰ معاملة القرآن بوصفه عملًا أدبيًا، ولكن بوصفه «نصًا»، ينبغي أن يُفهم وفقًا للمبادئ العلمية المعتمَدة في فهم أي نص. وقد استخلص هذه المبادئ من نظرية التواصل [أو الاتصال] (theory of communication)، التي حظيت بقبول واسع -منذ سبعينيات القرن الماضي- في الدراسات اللغوية، ونظرية النص الأدبي. وهي تنص علىٰ أن مضمون أي رسالة لا يمكن فهمُه إلا إذا نقلها المرسِل باصطلاح (code) معلومٍ للمستقبِل. وهكذا الشأن أيضًا في مسألة الوحي، فيما يرىٰ أبو زيد، حيث تُنقل الرسالة الإلهية إلىٰ الناس: إذ لا بدَّ أن الله، «صاحب [مبدع]» (author) القرآن، قد استعمل اصطلاحًا مفهومًا للنبي ﷺ ولأول من خوطبوا بهذه الرسالة، ولا بدَّ أنه هيأ النص الموحَىٰ علىٰ وفق لغتهم وتقاليدهم الأدبية، وكذلك علىٰ وفق ما استقر في وعيهم الذي أسهم في تشكيله إسهامًا كبيرًا تراثُهم الثقافي ووضعهم الاجتماعي. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أول ما يتعين علىٰ المفسرين المعاصرين إنما هو معرفة هذا الاصطلاح، الذي يرتبط بالوضع التاريخي الخاص للنبي ﷺ، ولعرب زمانه؛ وذلك من أجل الوقوف علىٰ العناصر التي ترجع إلىٰ هذا الوضع في النص القرآني، وتمييزها عن رسالة الوحي الثابتة. فإذا تم ذلك، لزمهم نقل هذه الرسالة الخالدة في اصطلاح يفهمه معاصروهم؛ أي في اللغة والمفاهيم المناسبة للوضع الثقافي والاجتماعي الراهن.

وكذلك اقترح محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠) -وهو باحث من أصل جزائري، درَّس في ليون، ثم في باريس لأعوام كثيرة- منهجية مماثلة في التفسير، ترجع إلىٰ مقاربة نظرية مختلفة (انظر علىٰ وجه الخصوص: *"Lectures du Coran"*، ١٩٨٢). فهو يرىٰ أن الحدَث القرآني (fait coranique) - أي ذلك الذي ينبغي أن ترجع إليه كلُّ محاولة لفهم القرآن - إنما هو الخطاب النبوي الشفاهي في الأصل، الذي آمن محمد ﷺ وأتباعه بأنه وحيٌ من الله. وقد

تأدَّىٰ هذا الخطابُ- الثابت في صورة نص مكتوب في تنقيح (recension) عثمان للقرآن -في لغة وأنماط نصية ترتبط بوضع تاريخي خاص، وكذلك في أساليب تعبيرية مجازية ورمزية ترجع إلىٰ ذلك الزمان. وليس التراث التفسيري كله إلا مجموعة محاولات للسيطرة علىٰ هذا الحدث القرآني، ولا يزال النص العثماني -علىٰ ما وصلنا- يتسع بالقوة لما لا يتناهىٰ من التفسيرات الجديدة. والواجب علىٰ العلماء المعاصرين أن يستخدموا أدوات السيميائية التاريخية وعلم اللغة الاجتماعي طلبًا لتمييز التفسيرات التقليدية الخاصة للنص القرآني من المعنىٰ المعياري الذي يمكن أن يحمله هذا النص لقراء اليوم(١).

وأما بالنظر إلىٰ الباحث الباكستاني، فضل الرحمن (١٩١٩-٨٨) -الذي حصل علىٰ الدكتوراه في أكسفورد- فقد كان مديرًا للمعهد المركزي للبحوث الإسلامية (Central Institute for Islamic Research)، في لاهور، فيما بين سنتي ١٩٦٢ و١٩٦٨، ولكنه هاجر إلىٰ الولايات المتحدة تحت وطأة دوائر المحافظين وذوي الاتجاهات الأثرية، حيث ظل يعمل أستاذًا للفكر الإسلامي بجامعة شيكاغو منذ سنة ١٩٦٩ إلىٰ أن وافته المنية. وقد عكف ثمة علىٰ إخراج تفسيراته التي تهدف إلىٰ تيسير فهم حداثي لأحكام القرآن التشريعية، وتأثر في ذلك خطىٰ مؤرخ التشريعات الإيطالي، إميليو بيتِّي (Emilio Betti)، الذي عرَف نظريته التفسيرية -بطريق غير مباشر- من الترجمة الإنجليزية لكتاب هانس -جورج جادامر (Hans-Georg Gadamer) «**الحقيقة والمنهج**» *(Wahrheit und Methode)* (رحمان Rahman ١٩٨٢ : ٨؛ كورنر ٢٠٠٥ : f.١١٣ مع رقم ٢٥٦-٨). وفي

(١) لقد حظيت الصلة الكلامية لآراء المهندس، والكاتب السوري، محمد شحرور (ولد في سنة ١٩٣٨) -في تفسير القرآن- بإكبار شديد من قِبَل بعض المؤلفين: ومقاربته مزيج من المزاعم اللغوية التي لا تثبت للنقد، وشيء من الفلسفة الحديثة أُسيء فهمه، ومن التفسير العلمي، مع افتقار تام إلىٰ الفكر التأويلي المبتَكر. والحق أن هذه المقاربة والنجاح المذهل للكتاب الذي وردت فيه لأول مرة «الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة» ط١ (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)؛ ط١٠ (٢٠١١)، بين القراء العرب الذين لا دراية لهم بعلم الكلام، ولا بالفلسفة، ولا باللسان العربي؛ يدلان -في المقام الأول- علىٰ الرغبة المستعرة لدىٰ الكاتب ولدىٰ جمهوره في [إيجاد] تبرير تفسيري لأفكارهم الخاصة عن كل ما هو حديث.

رأي بيتي أن فهم النص يعني إعادة تصور مراد مُبدِعه حين أبدعه. وقد انتهىٰ فضل الرحمن من تطبيق هذا المنهج علىٰ القرآن إلىٰ أن مراد الله من تنزيله إنما هو إيجاد مجتمع تسوده المبادئ الأخلاقية، ثم أفضىٰ به ذلك إلىٰ القول بأن القواعد القرآنية التشريعية المعينة [المنصوصة] ليست هي التي تصلح لكل زمان، ولكنِ الغايات الأخلاقية العامة التي أراد الله تحقيقها حين أوجب هذه القواعد. وإذا كانت الأحكام التشريعية القرآنية هي الوسيلة المناسبة لتحقيق هذه الغايات في زمان النبي ﷺ وفي بيئته، فإن من المتعين علىٰ المفسرين المحدَثين -عند تفسيرهم حكمًا تشريعيًا قرآنيًا معينًا- أن يدرسوا السياق التاريخي لمن خوطبوا بالوحي ابتداءً، ثم أن يستلوا المبدأ الأخلاقي العام من الحُكْم الظرفي الذي ساق الله هذا الحكم من خلاله إلىٰ الناس في زمان النبوة، ثم أنْ يصوغوا -في النهاية- هذا المبدأ الأخلاقي في حكم جديد يحقق مراد الله في الظروف الراهنة (انظر علىٰ وجه الخصوص: رحمان، الإسلام والحداثة *(Islam and Modernity)*، ٥-٧).

(ب) التحول التفسيري في قسم اللاهوت بالجامعات التركية

منذ سنة ١٩٨١، تنتشر كتبُ فضل الرحمن شيئًا بعد شيء في ترجماتها التركية، ويرجع الفضل في ذلك خاصة إلىٰ اثنين من شباب الباحثين الأتراك، كانا قد تلقيا العلم عنه في شيكاغو (أقطاي Aktay ٢٠٠٥: ٨٤ رقم f.١٤). وفي نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، بدأ فريق من المتكلمين الأتراك الشباب في كلية «اللاهوت» بجامعة أنقرة يصرفون عنايتهم إلىٰ دراسة هذه الكتب، وأبدوا عناية خاصة بجهود فضل الرحمن التفسيرية؛ لأنها تُسهِّل تصورًا تاريخيًّا للقرآن؛ بمعنىٰ قراءته في السياق الأصلي الذي جاء فيه، ثم إعادة بناء سياق لما يحمله من رسالة في ضوء الظروف التي يحياها المؤمنون المحدثون، دون إنكار كونه وحيًا من عند الله.

وقد أصبح فضل الرحمن بذلك ذا تأثير بالغ في طائفة من الباحثين الأتراك، الذين عرفوا بـ «مدرسة أنقرة» (School of Ankara)، والذين قاموا بمجموعة من المقاربات التفسيرية للقرآن تعتمد علىٰ تاريخيته، وعلىٰ ضرورة ترجمة محتواه

المعياري إلىٰ الوضع الذي يحياه المسلمون المعاصرون (انظر: كورنر ٢٠٠٥ للوقوف علىٰ دراسة دقيقة ومناقشة نقدية لهذه المقاربات). ومن أشهر من مثَّل هذه الدرسة محمد الباجه جي (Mehmet Pacaci) (ولد في عام ١٩٥٩)، وعمر أوزسوي (Omer Ozsoy) (ولد في عام ١٩٦٣).

فأما باشاجه، فقام بتنقيح النموذج التفسيري لفضل الرحمن، مؤكدًا أن المفسر الحديث ينبغي أن يكون علىٰ وعي -قبل إجراء أولىٰ الخطوات المنهجية التي ذكرها فضل الرحمن- بما لديه من أفكار مسبقة (presuppositions)؛ لأنه هو [هذا المفسر الحديث] مرتبط أيضًا -وليس النص القرآني وحده- بسياقه التاريخي الخاص (انظر خاصة: باشاجه، *Kuran ve Ben Nekadar Tarihseliz*، ٢٠٠١). وأشار باشاجه في هذا السياق إلىٰ هرمنيوطيقا الفيلسوف الألماني جادامر، الذي كان قد قرأ كتابه «**الحقيقة والمنهج**» في ترجمته الإنجليزية. وأما عمر أوسو، فقد اعتمد أيضًا علىٰ فضل الرحمن، ولكنه أشار كذلك إلىٰ أمين الخولي. وقد وَصف القرآنَ بأنه خطاب الله المكتوب، الذي كان لتلقي المخاطَبين به أولًا تأثيرٌ فيه. وفي رأيه أن نظرهم فيه كان مثاليًا ومعياريًا، وأنه لا يمكن بحالٍ النفوذُ إلىٰ معنىٰ واضح للنص القرآني الغامض غالبًا؛ أي إدراك «دلالته الموضوعية» (objective meaning)، إلا بتبيُّن فهم أولئك الأولين وطريقتهم في العمل. وكذلك ذهب إلىٰ أن توقع إجابات واضحة لأسئلة العصر الراهن من ظاهر اللفظ القرآني طمع في غير مطمع: فالمسلمون يعيشون الآن في ظروف تختلف اختلافًا جوهريًا عن ظروف البيئة الأصلية للخطاب الإلهي؛ ولذلك يتعين أن تُفسَّر «الدلالة الموضوعية» للقرآن الآن في ضوء مطالب الوضع الحالي. وسيظل هذا التفسير «ذاتيًا» (subjective) دائمًا في رأي أوسو؛ لأن نتائج تحليل المفسر لحالته [الضمير يعود إلىٰ المفسر] الخاصة -بسبب تاريخه الخاص- غير مؤكدة، خلافًا لما يمكن أن يتبينه فيما يتعلق بمعنىٰ القرآن بالنظر إلىٰ من خوطبوا به أولًا (أوسو ٢٠٠٤a).

وقد وجدت أفكار نصر حامد أبو زيد والفيلسوف المصري حسن حنفي - منذ تسعينيات القرن الماضي- نوعَ صدًىٰ في علم الكلام الأكاديمي في تركيا

(أقطاي ٢٠٠٥: ٧٢-٥)، مما عزز الاتجاه التفسيري الجديد. ومما ذهب إليه حنفي أنه لا سبيل إلىٰ معرفة الله نفسه، وإنما غاية ما هنالك مفاهيم بشرية عن الله وعن إرادته؛ ولذلك ينبغي أن يتحول علم الكلام إلىٰ الأنثروبولوجيا. ولما كانت هذه المفاهيم تتشكل دائمًا وفقًا لحاجات الناس السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتغيرة، فلا ينبغي أن يغيب عن عقولنا أن للشريعة وللكلام سياقات تاريخية. ومتكلمو اليوم مدعوون إلىٰ إعادة صياغتهما علىٰ وفق حاجات العصر الحاضر (انظر -علىٰ سبيل المثال-: حنفي ١٩٩٧).

والحق أن التأويلات ذات المنزع «التأريخي» *(historicist/tarihselci)* في تفسير القرآن كانت موضوع نقاش عام واسع النطاق في تركيا (أوسو ٢٠٠٤b: ٨-١٤؛ وانظر أيضًا: أقطاي ٢٠٠٥). وقد بدأ -علىٰ المستوىٰ الأكاديمي- في سنة ١٩٩٤، بندوة كلامية وطنية في بورصة (Bursa)، خُصصت لهذا الموضوع، ولا يزال النقاش مستمرًا.

(ج) المشاريع الإيرانية في الهرمنيوطيقا الحديثة وفي الإبستمولوجيا

في العقود القليلة الماضية، قام بعض المفكرين الإيرانيين المشتغلين بالكلام بإعداد مقاربات تفسيرية وإبستمولوجية جديدة (انظر أيضًا: ماركوت Marcotte ٢٠٠٨). وقد كان كل منهم يتتبع ما ينشره الآخر، ويشتركون -في بعض الأحيان- في مناقشات عامة فيما بينهم. ومن أكثر هؤلاء أصالةً وإنتاجًا: الشَّبستري (Shabistari)، وسُروش (Surush)، اللذان كان علىٰ علم كذلك بنظرية أبو زيد في تفسير القرآن (أميربور Amirpur ٢٠٠٣: ٣٤). ومع ذلك، كان لكل منهما طريقته في تحليل المشكلات التي تصادف الفهم العصري للقرآن، ولكل منهما كذلك حلوله الخاصة في التغلب عليها.

والحق أن أفكار محمد مجتهد الشبستري (ولد في سنة ١٩٣٦) -عالم الدين الشيعي، رفيع المستوىٰ، الذي تلقىٰ العلم في قُم- تتميز بعمق ومنهجية كبيرين (راجع في شأنه: ريتشارد ٢٠٠٩)[1]. وقد حصل علىٰ درجة الدكتوراه في

---

(١) جمعت مقالات الشبستري علىٰ:

http//:mohammadmojtahedshabestari.com/articles.php.

الفلسفة من جامعة طهران، ثم أصبح مديرًا للمركز الإسلامي الشيعي في هامبورج، فيما بين سنتي ١٩٧٠ و١٩٧٨. وعمد -في إبان إقامته بألمانيا- إلىٰ إتقان الألمانية، كما توفر علىٰ دراسة التطورات الحديثة في اللاهوت المسيحي، وعلىٰ الإلمام العميق بالفلسفة الحديثة، ولا سيما الألمانية، كما تدل علىٰ ذلك دراسته لإبستمولوجيا كانط ولهرمنيوطيقا جدامر. ولما رجع إلىٰ إيران، انتُخب في البرلمان في أول دورة بعد الثورة الإسلامية، في سنة ١٩٧٩، ولكنه اتخذ فيما بعد موقفًا معارضًا للنظام، ثم اعتزل السياسة جملة. وأصبح -فيما بين عامي ١٩٨٥ و٢٠٠٦- أستاذًا بجامعة طهران، حيث كان يلقي دروسًا في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين، وكذلك محاضرات في الديانات الأخرىٰ سوىٰ الإسلام.

وتدل كتابات الشبستري علىٰ أنه عالم موسوعي، يأبىٰ أن يفكر في إطار المصطلحين المبسَّطين: الشرق الروحاني والغرب المادي؛ إذ كان يرىٰ أن بعض التطورات الأساسية للتاريخ الثقافي الأوربي الحديث -كالبرهان الذي أقامه كانط علىٰ أنه لم يعد من الممكن أن تستمر الميتافيزيقا الموروثة في كنف العلم الحديث- صالحةٌ ومحتومة للمسلمين أيضًا. وفي رأيه أن سكان هذا العالم طُرًّا يعيشون الآن في كنف حداثة واحدة، سواء عرفوا ذلك أم لم يعرفوه؛ ولذلك يحسن بالمسلمين أن يبحثوا إشكالية كيف يسع المرءَ أن يتحدث عن الإيمان بالوحي تحت وطأة الظروف الخاصة التي تفرضها الحداثة (الشبستري ٢٠٠٠: f.٥٨، ٨٧).

وقد افترع نظريته التفسيرية (راجع: ڤاهدات Vahdat ٢٠٠٠، القسم ١؛ ماركوت ٢٠٠٨) بالمسلمة القائلة بأن الإنسان لا يستطيع العلم بالله علىٰ ما هو عليه في نفس الأمر، ولا العلمَ بالوحي الإلهي علىٰ ما هو عليه في نفس الأمر، ثم قرَن ذلك بأفكار جادامر، لينتهي إلىٰ أن الفهم يتشكل دائمًا بواسطة الأفكار المسبقة لدىٰ من يحاول أن يفهم. وهذا الأمر ينطبق علىٰ جميع الجهود المبذولة في فهم القرآن: فكل تفسير يتشكل علىٰ وفق الأفكار المسبقة للمفسر؛ أعني أنماط تفكيره، ومدرَكاته السابقة *(pishfahmha)*، وتساؤلاته الحاضرة، واهتماماته، وتوقعاته (الشبستري ١٩٩٦: ١٤-٣٢)؛ ولذلك كان قول أهل السنة من الأثريين

والأشاعرة بأن النقل والعقل بديلان يمكن اختيار أحدهما، وبأن السلامة في الجنوح إلىٰ النقل -محضَ وهم؛ لأن للأفكار المسبقة في العقل مدخلًا ولا بدَّ في كل رجوع إلىٰ النقل (الشبستري b٢٠٠٠: f.٨٦).

ولما كانت هذه الأفكار السوابق متأثرة بالحالة الخاصة وبالأفق الثقافي للمشتغل بتحصيل الفهم عبر تاريخه، فليس لأي تفسير إنساني فرد أن يدعي بلوغ الحقيقة المطلقة في تفسير مراد الوحي؛ ولذلك لا يجوز فرض تفسير خاص للأحكام أو العقائد القرآنية بالقوة السياسية، بل يجب تقبل التفسيرات المتعددة المختلفة وحمايتها، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا في مجتمع منفتح ودولة علمانية.

وقد رأىٰ الشبستري -في توافق منه مع مفهوم «الدور الهرمنيوطيقي» (hermeneutical circle) لجدامار- أن الجهود التي يقوم بها المرء في فهم الوحي عملية مستمرة: فمن جهة، لن يبلغ تفسيره للقرآن البتة غاية لا مزيد عليها، ولكنه سيكون في تطور دائم بسبب تغير أفكاره المسبقة، كما أن هذه الأفكار نفسها -من جهة أخرىٰ- يمكن أن تُصحح أيضًا عند مواجهة النص.

وفي مقالة بعنوان «القراءة النبوية للعالم» *(Qiraat-i nabavi az jahan)*، نُشرت في صحيفة "Madraseh"، في صيف عام ٢٠٠٧، ثم زيد حجمها بعد ذلك بطائفة مطولة من التذييلات (الشبستري ٢٠٠٩: ٣٦ رقم ١٧[1]) -وسَّع الشبستري مقاربته بتقديم فهم جديد للوحي: فهو الآن يعزو القرآن إلىٰ إبداع محمد ﷺ (لا إلىٰ الله)، ففتح بذلك الطريق إلىٰ سياقه [الضمير عائد إلىٰ القرآن] التاريخي المطلق، مع تقديم جواب مؤقت للسؤال الثيولوجي عن كيفية تصور الدور الذي قام به الله العلي في إنشاء كتاب مقدس، أبدعه إنسان يعيش في هذا العالم. وقد انتهىٰ الشبستري -وفقًا لمعطيات فلسفة اللغة- إلىٰ أن النبي ﷺ لم يكن ليستطيع جعل قومه يفهمون رسالته لو أنه اقتصر علىٰ أن يكون مجرد ناقل لنص ليس من إنشائه. وإذا صح ذلك، فلا بدَّ أن القرآن -شكلًا ومضمونًا- من عند محمد ﷺ؛ إذ لا

(١) هذا النص ومعظم التذييلات متاحة منذ ٣١/٣/٢٠١٤ علىٰ:

http://resasade.com/wpcontent/uploads/2012//10Shabestari1.pdf

شيء يمكن وضعه سياقيًّا في لغة بشرية إلا أن يكون صادرًا عن متكلم من البشر، غير أن النبي ﷺ شهد أن الله هو من علّمه، وأنه هو الذي مكّنه من قول ما قال، فهذا التمكين الإلهي للكلام النبوي هو الذي سماه القرآن وحيًا. وطبيعة هذا الوحي مجهولة، ولكن لا يخفىٰ أنه لا يمكن أن يكون كلامًا شفاهيًّا بين الله ومحمد ﷺ؛ لأنه حدث في مجال لا تتحقق فيه شروط الحوار بلغة البشر. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يرىٰ أثر هذا الوحي: فكلام النبي ﷺ يختلف عن كلام عامة الناس فيما يحمله من مفهوم خاص للعالم، والقرآن يتضمن رؤيته النبوية للعالم، من منظور توحيدي.

وكذلك انتهىٰ عبد الكريم سروش (ولد في سنة ١٩٤٥) إلىٰ أن القرآن من وضع محمد ﷺ. ولم يكن قد حظي، كالشبستري، بتعليم ديني، ولكنه أنفق -بعد تخرجه في كلية الصيدلة من جامعة طهران- خمس سنوات في إنجلترا، يدرس الكيمياء وفلسفة العلوم. واتصل في أثناء ذلك بـ «العقلانية النقدية» (Critical Rationalism) لكارل بوبر (Karl Popper). ولما رجع إلىٰ إيران بعد الثورة الإسلامية في سنة ١٩٧٩، أيّد النظام السياسي الجديد بحماس شديد، ثم ما عتّم حتىٰ اعتزل السياسة في سنة ١٩٨٤، ونذر نفسه للكتابة والتدريس، وإلقاء محاضرات في التصوف والفلسفة، ولا سيما في جامعة طهران. وفي سنة ١٩٩٦، شرع في نقد رجال الدين الشيعة علانية، فغدا منذ ذلك الحين من أشهر المنشقين في البلاد، وتلقىٰ تهديدات، بل هوجم جسديًّا بسبب تغيير موقفه كليًّا؛ فحمله ذلك علىٰ قبول عدة دعوات للإقامة طويلًا خارج البلاد، ثم مضىٰ أخيرًا إلىٰ منفىٰ دائم، منذ سنة ٢٠٠٠، فجعل يتابع البحث في معاهد علمية شهيرة ببرلين ولَيْدن، كما ألقىٰ دروسًا -بوصفه باحثًا زائرًا- في عدة جامعات بالولايات المتحدة.

وله إبستمولوجيا خاصة -هي لبُّ إسهامه في الفكر الكلامي- أتمها فيما بعد بنظرية جديدة في الوحي (انظر علىٰ وجه الخصوص: كوبر Cooper ٢٠٠٠؛ داهلين Dahlen ٢٠٠١). وقد فصّل القول فيها في أوخر الثمانينيات من القرن العشرين، ولا سيما في كتابه **«القبض والبسط في الشريعة»**

"Qabd va-bast-i tiurik-i shariat" (شروس ١٩٩٠/١؛ واختصره بنفسه في: شروس ١٩ b: f.٢؛ الترجمة الإنجليزية في: شروس ٢٠٠٩: ١٢٠). وكان منطلقُه التفرقةَ بين الدين (religion) والمعرفة الدينية (religious knowledge). فالدين عنده هو الحق الموحَىٰ، وهو خالد، بخلاف المعرفة الدينية، فإنها متغيرة كسائر المعارف؛ بسبب عوامل خارجةٍ عن موضوعها؛ كالقدرات العقلية الفردية وكفاءات المؤمنين، ولغتهم، والظروف الاجتماعية والثقافية التي تتكنفهم، والحالة العامة لتطور العلوم في زمانهم وفي بيئتهم. فهذه العوامل لها ما لا يخفىٰ من الأثر في ضيق المعرفة أو اتساعها، فهي تضيق باطراح الأفكار والقواعد، وتنمو بإضافة المفاهيم والأحكام، علىٰ وفق الفرضيات والتوقعات والإشكاليات التي تدور في نفوس المؤمنين. فالدين من حيث هو، أو كما قال شروس أيضًا: النص المعياري «صامت» (انظر أيضًا: شروس ١٩٩٨: ٢٤٥؛ شروس b١٩٩٩: ١٢٠). ولا يكون له تأثير إلا من خلال التفسير البشري، الذي يكون دائمًا ظنيًّا وغير معصوم، ويثمر حتمًا عدة نتائج، ليس بعضها بأولىٰ بالقبول من بعض (راجع عنوان كتابه «**الصراطات المستقيمة**» *(Siratha-yi mustaqim)*، الذي يمثل تجرؤًا علىٰ القرآن ١: ٦)؛ نظرًا لتنوع العوامل الخارجية التي تتوقف عليها. وإذا كان الأمر كذلك، فليس لأي تفسير خاص أن يدعي لنفسه سلطانًا علىٰ غيره من التفسيرات.

وثمة تعارض لا يخفىٰ بين هذه الإبستمولوجيا وبين نظرية «ولاية الفقيه» للخوميني، التي تعد أساس النظام السياسي الحالي في إيران، كما أنها لا تتفق مع اعتقاد الشيعة في عصمة الأئمة، ولكنها لم تقدح بعدُ في الصلاحية الأبدية للقرآن في مجموعه، وهي الخطوة التي خطاها سروش في كتابه «(بسط التجربة النبوية)» *"Bast-i tajrube-yi nabawi"* (سروش a١٩٩٩؛ سروش ٢٠٠٩)، الذي اطَّرح فيه مفهوم الوحي اللفظي (verbal revelation) (انظر في مذهبه الثيولوجي في الوحي: مدني نجاد Madaninejad ٢٠١١: ٦٠-١٠٤؛ أمبيرور ٢٠١١: ٤٢٢-٣٧)، حيث حلت تجربة الوحي لدىٰ النبي ﷺ محل القرآن، فأضحت عند سروش هي المرجع في العقيدة الإسلامية، فالقرآن -في رأيه- هو تفسير النبي ﷺ لتجربة الوحي، التي هي نوع من الاتحاد الصوفي، فني محمد ﷺ في أثنائه في الإرادة

الإلهية، ثم لما وقف علىٰ أسرار هذه التجربة، تمكن من تقديمها بنفسه، بحسب ما تقتضيه الظروف، فكان في القرآن أجوبة لأسئلته ولأسئلة من يستمعون إليه، كما كان فيه ما يقوم بمطالبهم في ذلك الزمان وتلك البيئة، في صورة يمكنهم فهمها.

وجميع آيات القرآن التي تشير إلىٰ حوادث خاصة، وكذلك عربيةُ القرآن التي تستلهم الثقافة العربية، كلٌّ ذلك عارض [وقتي]، لا يمثل جزءًا من الدين الأبدي الذي يريد الله من الناس اعتناقه. وينبغي علىٰ مسلمي اليوم -في رأي سروش- أن يكون تدينهم مثاليًا، يجمع بين تدين عالم ناقد وصوفي في الوقت نفسه: وذلك أن عليهم -من جانب- أن يفرقوا بين الخالد والعارض في القرآن وفي الإسلام، كما أن عليهم -من جانب آخر- أن يبسطوا التجربة النبوية باللحوق بها، والتحقق باتحاد صوفي مع الله، يقومون به بأنفسهم.

وفي لقاء له مع المجلة الهولندية الإلكترونية «زمزم» (ZemZem)، في سنة ٢٠٠٧ (النص في: سيروش ٢٠٠٩: ٢٧٢-٥)، بدا تبرؤه من الاعتقاد التقليدي في أن القرآن موحىٰ بلفظه أكثرَ وضوحًا؛ فهو يعلن الآن أن الوحي ضرب من الإلهام يشبه إلهام الشاعر، وأن القرآن كالشعر، لم يكن إبداعه بالإلهام وحده، ولكن بواسطة الشخص الملهَم أيضًا، النبي محمد ﷺ. وكل وحي فهو مضمون بلا شكل، وإنما يُشكله النبيُّ [لغويًا]. وفي أثناء عملية التشكيل هذه تؤدي «اللغةُ التي يعرفها، والأساليبُ التي يجيدها، والصورُ والمعارفُ التي يملكها»، دورًا مهمًا، بل تؤدي هذا الدورَ أيضًا شخصيتُه وأحوالُه المزاجية. وعلىٰ هذا، فمن الممكن أن يشتمل القرآن أيضًا «من هذا الجانب الإنساني المحض» علىٰ أخطاء، كما في ذكره للحوادث التاريخية، أو حديثه عن الموروثات الدينية الأخرىٰ، أو عن المسائل الدنيوية العملية (سروش ٢٠٠٩: ٢٧٣). ومع ذلك، لم يزل سروش يؤكد عصمة القرآن فيما يتعلق بصفات الله، والدار الآخرة، وأحكام العبادات (سروش ٢٠٠٩: ٢٧٣) -دون أن يحدد المعيار الذي عول عليه في عدم عزو هذه الأمور إلىٰ علم النبي ﷺ.

(٧)

الاهتمام بـ «الكلام الجديد» (New Kalam)
البدايات والتطورات

(أ) المفاهيم الأولىٰ للكلام الجديد

لقد أشار السيد أحمد خان إلىٰ علم كلام جديد، وهو يرىٰ أن مهمة هذا العلم «أن تتوفر الجهودُ علىٰ التوفيق بين مبادئ العلم الطبيعي والفلسفة المعاصريْن وبين العقائد الإسلامية، أو علىٰ البرهنة عل سُخف هذه المبادئ» (محاضرة عن الإسلام Lecture on Islam)، ١٨٨٤، ترجمتها في: ترول ١٩٧٨ b: ملحق ٣١٣). ولما كان علىٰ يقين من أنه لا يمكن دحضُ هذه المبادئ وما تضمنته من فلسفة بالأدلة الكلامية، فقد بدا له أن الوظيفة الأساسية لعلم الكلام الحديث إنما هي إيجاد تفسير لعقائد الإسلام يوافقها [المبادئ]. والحق أن محمد عبده كان قد لاحظ خلو كتب الكلام ذات الوظيفة التعليمية مما يتصل بالحياة المعاصرة، ولكن دون أن يفكر منهجيًا في إمكانية وجود موضوعات أو مناهج جديدة يأخذ بها المتكلمون المسلمون، وقد اقتصر في «**رسالة التوحيد**» (١٨٩٢) علىٰ محاولة مداواة هذا العيب بتقديم الإسلام بوصفه الدين الأنسب لعصر العقل والعلوم الحديثة.

وكثيرًا ما يُنسب إلىٰ العالم الهندي شبلي النعماني أنه اتخذ الدعوة إلىٰ كلام جديد شعارًا، فحثَّ في كتابه «**الكلام**» (١٩٠٤)، الذي اشتملت طبعته الأولىٰ علىٰ هذا العنوان الفرعي: «**يعني [أيْ] علم كلام جديد**» (yani ilm-i kalam-i jadid) – علىٰ إصلاح علم الكلام وفقًا لما عده من مطالب العصر الحالي. وقد نُشر هذا الكتاب في ترجمته الفارسية بعنوان «**علم الكلام الجديد**» في سنة ١٩٥٠-١ (نعماني، الكلام)، فأسهم في ترويج هذه الدعوة، ولا سيما بين علماء الشيعة. ومع ذلك، كان شبلي ينافح عن كلام جديد، ذي قيمة تجديدية محدودة: فقد

رأىٰ أن المشكلات الكلامية الأساسية لم تتغير عما كانت عليه منذ قرون، واعتقد أنه يكفي في الوفاء بمطالب العصر الحالي أن ننبذ المذهب الأشعري، مع العودة إلىٰ البراهين العقلية، وإلىٰ مقالات المعتزلة أو الفلاسفة المسلمين. من أجل ذلك، وصف موقفه بأنه «حداثية الحقبة الوسيطة» (medievalized modernism) (مراد ١٩٩٦: ٣٤؛ وانظر: مراد ١٩٩٦: ١٣-٣٤ أيضًا للوقوف علىٰ تحليل للمشكلات التي تعترض مقاربة شبلي).

وقد كان بعض المتأخرين من العثمانيين وبعض الأتراك الجمهوريين الأوائل من المعاصرين لشبلي أكثر إدراكًا لجِدَّة التحديات التي يواجهها علم الكلام في القرن العشرين، ورأوا أن التجديد الكلامي الذي تقتضيه هذه التحديات أبعد مدىٰ. وفي سنة ١٩٠٩، ألقىٰ شيخ الإسلام موسىٰ كاظم محاضرة مهمة، أكد فيها ضرورة تعديل كتب الكلام المدرسية علىٰ وفق المطالب العصرية، وأشار إلىٰ أن متكلمي العصور الأولىٰ كانوا ينافحون عن عقيدة الإسلام ضد اعتراضات الفلاسفة الأرسطيين والإشراقيين، غير أن هؤلاء الخصوم قد اندثروا منذ عهد بعيد، ففات بذلك الانتفاع بالكتب الكلامية التقليدية التي ترد عليهم، وتَعيَّن أن تكون كتب الكلام الجديدة منصرفة إلىٰ الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصوم العصر الراهن، وهم أتباع المذهب المادي (materialism)، والمذهب الطبيعي (naturalism)، ومذهب الإلحاد (atheism) *(Kutub 290 f.)*. ولكن القدرة علىٰ دحض شبه هؤلاء تقتضي من المتكلمين المعاصرين الإلمام العميق ابتداءً بالاتجاهات الفلسفية المعاصرة المتصلة بهذا الأمر، بينما يسعهم أن يُهملوا بعض الموضوعات التي كثر فيها النقاش في الخطاب الكلامي السابق، فلن يكون من المفيد -علىٰ سبيل المثال- أن نسهب -ونحن نواجه الإلحاد المعاصر- في الحديث عن صفات الله؛ لأن من لا يؤمن بالله أصلًا، أنىٰ له أن ينشغل بفهم صفاته *(Kutub 292)*.

وفي تلك الفترة نفسها، أكد عبد اللطيف الخربوتي (١٨٤٢-١٩١٦) أيضًا، الذي كان يدرِّس الكلام في «دار الفنون» بإسطنبول، الحاجةَ إلىٰ نوع جديد من الكلام لدحض المذاهب الكاذبة الحديثة في مجابهتها للعقيدة الإسلامية،

ولا سيما المذهب الحسي (sensualism)، والمذهب المادي، ومذهب الإلحاد، وهي التي انتشرت الآن بين المسلمين بتأثير الأفكار الفلسفية الغربية (انظر: كارامان Karaman ٢٠٠٤). وقد ذكر في مقدمة كتابه «**تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام**» (الذي نشر لأول مرة في سنة ١٩٠٩)، وكُتب بالعربية مصحوبًا بشرح توضيحي موسَّع بالتركية العثمانية -أنه عزم علىٰ تصنيف هذا الكتاب؛ لأنه وجد أن كتب الكلام التقليدية لم تعد تناسب الغايات التعليمية المعاصرة، فقد كان أصحابها يردون علىٰ ما كان في زمانهم من شبهات وضلالات، والواجب اليوم إنما هو الرد علىٰ شبهات زماننا؛ **فإن تدوين الكلام علىٰ مقتضىٰ الحال والمقام** (تنقيح، f.٤؛ والاقتباس ص٤). وقد أشار في كتاب عن تاريخ الكلام أنه آن أوان مرحلة ثالثة من مراحل التطور في هذا العلم، يتعين علىٰ أصحابها الدفاع عن عقيدة الإسلام ضد الأخطار الناجمة عن الفلسفات المعاصرة، وذلك بعد مرحلة التطور الأولىٰ التي كان الانشغال فيها بدحض الأباطيل التي أثمرتها فتن العهد الأول، وبعد المرحلة الثانية، التي انصرف فيها المتكلمون إلىٰ بحث الأغلاط الناجمة عن التأثر بالفلسفة اليونانية. ولكن القدرة علىٰ دحض هذه الفلسفات المعاصرة يقتضي [من متكلمي اليوم] دراستها بعمق، كما فعل ذلك متكلمو المرحلة الثانية بالنظر إلىٰ الفلسفة اليونانية (تنقيح، ١٢٤-٦).

علىٰ أن الخربوتي لم يوفق في تنفيذ برنامجه؛ فأكثر مباحث كتابه «**تنقيح الكلام**» تقليدية (انظر أيضًا: يار ١٩٩٨: ٢٥٨-٦٠)[١]. وقد أقر هو بأنه لم يكن قادرًا علىٰ الوفاء بما طالب به متكلمي زمانه؛ لأنه لا يعرف أي لغة أجنبية، فكانت معرفته بالفلسفة الغربية غير كافية؛ ولذلك عبر عن آماله في حق من كان أحسن تهيُّؤًا لهذا الأمر من أقرانه (تاريخ، ١٢٦).

وقد كان إسماعيل حقي الإزميري يرىٰ رأي الخربوتي في أن التحدي الأساسي لعلم الكلام في العصر الحاضر إنما هو مجابهة الفلسفات الحديثة ذات

---

(١) ضع جانبًا مقال «علم الفلك» *(Astronomi)*، المطبوع ملحقًا بهذا العمل، وفيه ذكَر أن الصورة القرآنية للكون لا تتعارض حتمًا مع صورته في علم الفلك ما بعد كوبرنيقوس؛ لأن الآيات القرآنية المتعلقة بهذا الموضوع لا ينبغي أن تفهم بوصفها وصفًا للحقائق الفلكية، وإنما بوصفها إشارات لعظمة الخالق وقدرته.

الأصول الغربية، غير أن مواجهته لهذا التحدي كانت أبعد مدىً؛ إذ أمعن التفكير -علىٰ نحو مختلف تمامًا- في مشروعية هذه المقاربة الجديدة، وفي متطلباتها المنهجية، وكذلك في عواقبها (انظر أيضًا: بال أوغلو Baloglu 1996a). ومن الممكن الوقوف علىٰ مباحثاته في هذا الشأن في مقدمتي كتابيه «**محصَّل الكلام والحكمة**» (١٩١٧/١٨)، و«**علم الكلام الجديد**» *(Yeni ilm-i kelam)* (١٩٢٠/١-٣/١٩٢٢)، وكذلك في لقاء له عن مشروعه الكلام الجديد مع صحيفة «سبيل الرشاد» *(Sebilurresad)*، في مايو ١٩٢٣، وفي مقال وتتمة له، نشرا جميعًا في الصحيفة نفسها، في أغسطس ١٩٢٣، بعنوان «عن علم الكلام الجديد» *(Yeni ilm-i kelam hakkinda)*.

وقد قسم الإزميري التطور السابق لعلم الكلام -كما فعل الخربوتي- إلىٰ مرحلتين: متقدمو المتكلمين، ومتأخروهم. وفي رأيه أن المرحلة الثانية بدأت في القرن السادس الهجري بتأثير الأشاعرة المتضلعين من الفلسفة، كالغزالي. وبينما كان متقدمو المتكلمين يتنازعون في مقالات الفرق المختلفة، ولا سيما المعتزلة والجهمية، انصرف متأخروهم إلىٰ النظر في الفلسفة اليونانية، وفي آراء الفلاسفة المسلمين المتأثرين بها. وجدير بالذكر أن الإزميري لم يرَ -في أثناء بيانه للفرق بين هذا النمط من الكلام والنمط السابق- جديدًا؛ إذ كان من الطبيعي أن يغير المتكلمون آراءهم وأساليبهم عند الضرورة (محصل، f. ١٠؛ *kelam*، f.٧)؛ لأن «مبادئ علم الكلام ووسائله يمكن أن تتغير وفقًا لحاجات العصر» *(kelam, 7)*، كما «أن وظائفه تختلف باختلاف الخصوم والمعارضين المعاندين، وأولئك الذين يطلبون الهداية» (kelam، ١٠؛ وانظر: محصل، ١١؛ *"kelam hakkinda"*، ٢ : ٣٨). وقد اختفت الفلسفة التي ارتكز عليها فكر المرحلة الثانية منذ ثلاثة قرون (kelam، ٩٠؛ محصل، ١٢؛ واللقاء ٥٩)، وحلت محلها الفلسفة الغربية الحديثة؛ فكان من الأفضل الآن الاشتغال بآراء الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين والألمان، بدلًا من الاشتغال بآراء قدماء الفلاسفة اليونان (kelam, 90). وكذلك لم يعد علم الكلام يستطيع الدفاع عن الإسلام بالتعويل علىٰ المنطق الأرسطي وعلىٰ أنماط الحجاج المدرسية، بل لا بدَّ من اعتماد منطق مؤسسي المذهبين التجريبي (empiricism) والعقلي (rationalism) الحديثين، ومن اتباع الأساليب والقواعد المستعملة الآن

في جميع العلوم علىٰ العموم (محصل، ١٣، ١٤؛ واللقاء ٥٩). ولا بدَّ أن يشتمل هذا العلم كذلك علىٰ مختلف فروع الفلسفة الحديثة، فضلًا عن تاريخ الأديان (محصل، ١٧). ومما يجدر ذكره أنه لم يعد قادرًا علىٰ مناقضة نتائج العوم التجريبية؛ نظرًا للاختلاف بين المجالات العلمية، فلا مناص من قبول هذه النتائج بوصفها حقائق، يشيد عليها بناءه (محصل، ١٦).

وبينما كان الخربوتي يرىٰ أن الخصومة متأصلة بين الدين والفلسفة، وأنه ينبغي لذلك دحض الفلسفة الغربية جملة، كان الإزميري يذهب إلىٰ أن من آراء الفلاسفة الغربيين المحدثين ما يخالف أصول الإسلام، ومنها ما لا يخالفه، بل يدعم هذه الأصول في بعض المسائل، مما يتيح أدلة نافعة لإقناع من ساورتهم الشكوك من المسلمين المعاصرين، ممن تأثروا بالفلسفة الغربية. ومهمة الكلام الجديد في رأيه إنما هي تمييز ما لا يتفق من الآراء الفلسفية مع الإسلام مما يوافقه منها، أو يدعمه، فلا ينبغي رد رأي لفلاسفة الغرب أو قبوله إلا بدليل (محصل، ١٣). وقد أولىٰ الإزميري أهمية كبيرة إلىٰ كون الكلام الجديد -كما يتصوره- لا يمكن أن يفضي إلىٰ تغيير أيٍّ من أصول العقيدة الإسلامية (اللقاء ٥٩)، ولكنه يحتج لها فحسب علىٰ نحو يجعلها مقبولةً لدىٰ المسلمين المثقفين، ولا سيما «الشباب الذين أُشربت عقولهم النظريات الفلسفية» (الإزميري، *kelam hakkinda*: ٢، ٤٠).

وقد مضىٰ نصف قرن تقريبًا -بعد كتابة الإزميري عن علم كلام جديد، ودعوة إقبال إلىٰ إعادة بناء الفكر الديني- لم يكن فيه إلا حديث قليل نسبيًّا عن ثيولوجيا فلسفية جديدة، ثم ظهر آية الله مرتضىٰ مطهري (١٩٢٠-٧٩)، الذي كان يدرِّس في جامعة طهران بين سنتي ١٩٥٦ و١٩٧٨، فاشتهر بالدفاع مرة أخرىٰ عن «كلام جديد» (عباس وقائمي نيا Abbas and Qaimi Niya ٢٠١١؛ خسروبانا Khosrowpanah ٢٠٠٠/١: ٢٤؛ مدني نيجاد ٢٠١١: ٢٥)، انطلاقًا من أن «شبهات قد أثيرت في عصرنا لم تكن موجودة من قبل، كما ظهرت أدلة تؤيدها لم تكن معروفة من قبل، وما ذاك إلا بأثر من التقدم العلمي. وكذلك أمست كثير من الشبهات القديمة، وكثير من الأدلة التي تدعمها، ولا مورد لها في زماننا» (مقتبس في: عباس وقائمي نيا ٢٠١١: ٨٩).

(ب) علم الكلام القرآني عند وحيد الدين خان

في محاضرة ألقيت سنة ١٩٧٦، دعا العالم الهندي، وحيد الدين خان (ولد في سنة ١٩٢٥)، مؤسس المركز الإسلامي بنيودلهي -إلىٰ ما أطلق عليه «الكلام الجديد» (انظر أيضًا: ألتينتاش Altintas ٢٠٠٣)، ولكن المعنىٰ الذي أراده بهذا المصطلح لا يتفق مع ذلك الذي أوردناه في أول هذا الفصل، ولا مع أي مفهوم آخر للكلام تعارفت عليه أي طائفة من علماء المسلمين. فعلم الكلام عنده لا يرتكز علىٰ الفلسفة البتة، ولكن علىٰ نتائج العلم الطبيعي الحديث، وعلم النفس، وعلم الآثار. وفي رأيه أن المتكلمين القدامىٰ قد أخطأوا فيما حاولوه من شرح العقيدة الإسلامية الثابتة بأدلة عقلية مستمدة من الفلسفة؛ أي من أنماط متغيرة من التفكير الإنساني، وسيقترف علم الكلام الجديد الخطأ نفسه إنْ هو تأسس علىٰ الفلسفة الحديثة؛ لأنه سيكون قد اعتمد مرة أخرىٰ علىٰ مجرد رؤىٰ إنسانية عقلية، لعل الزمن يطمس آثارها في قابل الأيام.

وعنده أن ثمة نوعًا من الكلام هو الذي يعد ضروريًا وممكنًا في هذا العصر، ويمكن أن يحل نهائيًا إشكالية الآراء الكلامية التي يذهب رواؤها بمرور الزمن. فالمفاهيم التي يمكن أن تمثل جزءًا من علم الكلام الإسلامي الصالح لكل زمان موجودة في القرآن؛ لأن الله قد رتب نظام الكون، وبيَّن ذلك في كتابه، وإن بشيء من الإيجاز؛ نظرًا لأن معاصري النبي ﷺ لم يكونوا قادرين علىٰ فهم المزيد. علىٰ أن هذا النظام [الكوني] قد أصبح اليوم معلوم التفاصيل، بفضل التطور العلمي، كما بات واضحًا أن نتائج العلوم تثبت حقيقة ما جاء في القرآن. فإذا تبين ذلك، فالواجب تسجيل الآيات القرآنية المتعلقة بهذا الأمر، واستكمال ما جاء فيها بمكتشفات العلوم الحديثة التي تحددها وتؤكدها (*kalam*، ٧٨-٨١)، وهذا هو «علم الكلام القرآني» (*kalam, 77*) (*Quranic kalam*).

وقد قدم نموذجًا تطبيقيًا [لهذا العلم] في كتابه «**الإسلام يتحدىٰ**» (نشر بالأردية أولًا، في سنة ١٩٦٦، وذاع وانتشر في ترجمته العربية سنة ١٩٧٤)، حيث بحث طائفة كبيرة من الموضوعات الحديثة التي تعد جديدة -بحق- بالدراسة الجادة في الكلام المعاصر. علىٰ أن مقاربته قد أغفلت أن كل أنواع العلوم

الحديثة مبنية -كالفلسفة سواءً بسواء- علىٰ أنماط تفكير إنسانية، وأن المعرفة الحاصلة عنها لا يمكن -لذلك- أن تكون في مجموعها صالحة لكل زمان. وفي الحق أن الذي قام به وحيد الدين خان لا يعدو أن يكون نمطًا معدلًا نوعَ تعديل مما يسمىٰ بـ «التفسير العلمي»؛ أعني تلك التقنية الدفاعية (apologetic technique) لقراءة أحدث المكتشفات والنظريات العلمية المفترضة في القرآن، وإن كان قد أوهنَها افتقارُها إلىٰ التفسير التأملي (reflected hermeneutics).

(ج) دعوات حديثة لكلام جديد مبني علىٰ الفلسفة

منذ تسعينيات القرن العشرين، ظهرت دعوات متزايدة -من قِبل علماء سنة وشيعة- إلىٰ كلام جديد مبني علىٰ الفلسفة (ذكر بدوي ٢٠٠٢ أول رؤية أولية لتطور فكرة الكلام الجديد لدىٰ عالم شيعي). وقد أصبح مصطلح «الكلام الجديد» *(yeni kelam, kalam-i jadid)* الآن مصطلحًا راسخًا لغاية يتوخاها جماعة من المفكرين ذوي الاتجاهات المختلفة. وممن دعا إليه في مصر حسن حنفي وآخرون. وأما في تركيا وإيران، فغدا «الكلام الجديد» علَمًا علىٰ مدرسة فكرية.

وكثيرًا ما يصنف المتكلمون الجامعيون الأتراك المعاصرون محمد عبده وشبلي النعماني والخربوتي وإسماعيل حقي الإزميري بوصفهم رواد المدرسة المسماة بـ *"yeni kelam"*، وكثيرًا ما يعرضون لأفكارهم تحت هذا العنوان في الحلقات وفي الكتب الدراسية (علىٰ سبيل المثال: طوبالوجو Topaloglu ١٩٩٣؛ كاراداش Karadas ٢٠١٠: ١١٩-٢٥). علىٰ أن بعض الباحثين الأتراك المعاصرين لا يشيرون إلىٰ هؤلاء الآباء المؤسسين، ولكنهم يطورون -مع ذلك- علم كلام جديد مبنيًا علىٰ الفلسفة، ومؤسَّسًا علىٰ ما خلَّفه هؤلاء الرواد، نذكر من هؤلاء: حسين أتاي (Huseyin Atay) (ولد في سنة ١٩٣٠)، أول من تولىٰ كرسي الكلام في كلية اللاهوت بأنقرة، وإلهامي جولر (Ilhami Guler) (ولد في سنة ١٩٥٩)، وشعبان علي دوزجون (Saban Ali Duzgun) (ولد في سنة ١٩٦٨)، وكلاهما أستاذ في الكلية نفسها.

وفي إيران، نافح محمد مجتهد الشبستري وعبد الكريم سروش وغيرهما عن برنامج «الكلام الجديد»، وتابعوا السير في إنجازه. ومن المؤيدين له بين الشيعة

أيضًا عبد الجبار الرفاعي (ولد في سنة ١٩٥٤)، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة بغداد، ورئيس تحرير صحيفة «قضايا إسلامية معاصرة».

وقد خُصص المؤتمر السنوي الثالث للجمعية الفلسفية المصرية، الذي انعقد في القاهرة -بالتعاون مع الأزهر- في يونيو ١٩٩١، لموضوع «نحو علم كلام جديد» (هناك تقرير كتبه حسن حنفي عن مشاركته في هذا المؤتمر في حاشية طويلة، في: حنفي ١٩٩٧: ٦٩-٧١؛ كما أن هناك تقريرًا يلقي الضوء أيضًا علىٰ الآراء المختلفة للمشاركين الآخرين، في: الرفاعي a٢٠٠٢: f.٢٥٣). وفي إبريل ٢٠٠٤، تمحور المؤتمر الدولي الأول ضمن سلسلة مؤتمرات أخرىٰ عن: «مناهج العلوم الإسلامية بين التجديد والتقليد»، الذي نظمته كلية «دار العلوم» بجامعة القاهرة، حول «الكلام الجديد» (نص المذكرة الختامية المتضمن لتوصيات المشاركين في: الجَلَيْنْد ٢٠٠٤: f.٨٢٧). وقد أبدىٰ محمد السيد الجليند في كلمته الافتتاحية أسفه لكون دروسِ علم الكلام في المعاهد الإسلامية الأكاديمية قد أشبهت «مُتحفًا للتاريخ الثقافي» يطوِّف فيه الطلاب للمشاهدة، بدلًا من أن يتعلموا كيفية التفكير في حلول لمشكلات عصرنا (الجليند ٢٠٠٤: ٢٧).

(د) أنماط المقاربات الجديدة المقترحة

والحق أن الأفكار التي ينبغي أن يتكون منها علم الكلام الجديد قد اختلفت اختلافًا كبيرًا بين من دعا إليه من المتكلمين (انظر أيضًا: إڤكوران Evkuran ٢٠٠٤). ومما يجب التنبه إليه أيضًا -في النبذة الطبوغرافية التالية- أن أنصار هذا العلم لم يكونوا يقتصرون علىٰ فكرة واحدة من هذه الأفكار، بل يجمعون في الغالب بين طائفة منها.

١- غاية جديدة؟

يعد تحديد الغاية المتوخاة من الكلام الجديد أول مسائل الخلاف بين الداعين إليه، فلم يزل كثير منهم يعتقدون أنها دفاعية في المقام الأول، وأن هذا العلم ينبغي أن يُهيأ للوفاء بهذه الغاية فعليًا في المستقبل (انظر -علىٰ سبيل المثال-: الجليند ٢٠٠٤: ٣٧، f.٦٨.. والتوصيات الختامية للمؤتمر: الجليند ٢٠٠٤: f.٨٢٧)؛ إذ ينبغي أن ينافح عن الإسلام ضد خصوم بلغوا في كيده مبلغًا

غير مسبوق. ومع ذلك، دعا غير واحد من المفكرين الآن إلىٰ تجاوز هذه الغاية الأولية، وإلىٰ النظر إلىٰ الكلام الجديد بوصفه فرعًا معرفيًا يحتاج إليه المسلم للانتفاع به في خاصة أمره؛ وذلك لتطوير تصوره العقلي لدينه تحت وطأة ظروف الحداثة، وكذلك تصوره للحداثة نفسها في ضوء هذا الدين.

٢- موضوعات جديدة

يرىٰ بعض المؤلفين أن الكلام الجديد مبني علىٰ الفلسفة، وأنه يبحث في موضوعات جديدة، وأن هذه الموضوعات تكون في العادة حديثة (انظر: طوبال أوغلو ٢٠٠٤ للوقوف علىٰ أفكار تفصيلية للمتكلم التركي في الموضوعات التي ينبغي معالجتها في علم الكلام في العصر الراهن). ومن القضايا التي يرد ذكرها كثيرًا في هذا الصدد قضية العلاقة بين العقيدة الإسلامية والعلوم الطبيعية الحديثة، وهي أكثر القضايا التي احتدم حولها النقاش منذ السيد أحمد خان ومحمد عبده. وكذلك كان موضوع المادية والإلحاد من الموضوعات المركزية لدىٰ الحداثيين [الإسلاميين] في بداية القرن العشرين. ومنذ ستينيات هذا القرن، قام بعض المتكلمين الأتراك بإجمال الرد علىٰ الإلحاد علىٰ غرار ما صنع حداثيُّو مطالع القرن العشرين، أو استنادًا -في بعض الأحيان- إلىٰ ضرب من المعرفة الفلسفية التي مسها طائف التحديث مسًّا رفيقًا (انظر -علىٰ سبيل المثال-: قائمة العناوين في: طوبالوجو ١٩٩٣: f.٤١، وجوشكون Coskun ٢٠١١).

وفي نهاية القرن التاسع عشر، حظيت نظرية «التطور» لداروِن بنقاش قوي. ومنذ سبعينيات القرن العشرين، اتُّخذت الخَلْقيَّة [المذهب الخَلْقِي] (creationism) بديلًا للداروينية، ولا سيما في تركيا، حيث وجدت لها ظهيرًا من المحافظين الدينيين ومن رجال السياسة الإسلاميين، وإن كانت قد راجت كذلك في مناطق أخرىٰ (ريكسنجر ٢٠٠٩a: ١٠٣-١٢؛ وانظر أيضًا: ريكسنجر ٢٠٠٩b و٢٠١١). علىٰ أن واحدًا من المذهبين (الداروينية والخلقية) لم يشغل كثيرًا أولئك المبشرين بالكلام الجديد.

وأكثر من ذلك تلك الجهود المبتكرة في مفاهيم علم الكلام الجديد، التي لا تتيح معالجة موضوعات جديدة فحسب، ولكنها تتأسس علىٰ الاعتقاد بأن هذا

العلم يحتاج إلىٰ أن يُصرف إلىٰ مسائل بحثية جديدة، وإلىٰ اعتماد مناهج جديدة كذلك.

٣- مراكز اهتمام جديدة

لقد ألحَّ غير واحد من الباحثين علىٰ التحول من «الكلام» التقليدي الذي تتبدىٰ فيه مركزية الإله (theocentric) إلىٰ «كلام» تتجلىٰ فيه مركزية الإنسان (anthropocentric) (انظر -علىٰ سبيل المثال-: حنفي ١٩٩٧: ٧٢، وكذلك المبحث ٦ (ب) فيما مضىٰ)، أو تكون الغلبة فيه -علىٰ الأقل- للبعد الأنثروبولوجي بالنظر إلىٰ المسائل المتعلقة بتوحيد الله وبصفاته. وقد حملت الأهمية التي حظي بها الإنسان -بوصفه موضوعًا للفكر الكلامي- [الجديد] شرف الدين جولچوك (Serafeddin Golcuk) (ولد في سنة ١٩٤١)، أستاذ الكلام بجامعة «سلجوق» في قونية -علىٰ أن يذهب إلىٰ أن مصطلح «علم التوحيد» لا ينبغي أن يستخدم بعد الآن مرادفًا لـ«علم الكلام» (جولچوك ١٩٩٢: f.٣٣٣).

وثمة مطالبة أخرىٰ أبداها نفر قليل من المفكرين، حاصلها أن الكلام ينبغي أن يصبح أدخل في الشؤون الدنيوية والسياسية من أجل القيام منهجيًّا بتفعيل أفكار الحرية الفردية والمسؤولية والعدالة الاجتماعية التي تضمنها القرآن في رأيهم، ووُجدت كذلك في مقالات بعض الفرق القديمة في الفكر الكلامي، ولا سيما المعتزلة. من أجل ذلك ينبغي أن يصبح هذا العلم أداةً لنقد الاضطهاد والاستغلال والفقر وسائر المظالم، وأن يُرسي القواعد العقدية لنظام أفضل للدولة والمجتمع علىٰ السواء. ومن الداعين الأساسيين لهذا النمط من علم الكلام السياسي: حسن حنفي. والحق أن فكرته -المذكورة سلفًا- في أن متكلمي اليوم مدعوون إلىٰ إعادة صياغة المفاهيم الإسلامية التقليدية عن الله وعن الإيمان الصحيح في ضوء الحاجات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة -لم تخل من إشكالية؛ لأنها تهدف بوعي- بعيدًا عن مجرد إعادة الصياغة التفسيرية للعقائد والأحكام الموجودة في القرآن في ضوء الظروف الحديثة -إلىٰ استخدام متلاعب للمعتقدات الدينية للمؤمنين في سبيل تحقيق مآرب سياسية، يرىٰ هو أنها مشروعة.

ومن الكُتّاب من لا يشارك حنفي هذه النظرة، ولكنه يشاركه الرغبة في تطوير ثيولوجيا إسلامية للتحرر (Islamic Theology of Liberation)، يقوم أصالةً علىٰ أسس قرآنية (انظر -علىٰ سبيل المثال-: إيزاك Esack ١٩٩٧؛ جولر Guler ٢٠٠٢، ٢٠٠٤. ٢٠١١). وتكوّن بدايات التفسير النسائي للقرآن (وأشهر من يمثله اليوم أمينة ودود (ولدت في سنة ١٩٥٢)، وهي أمريكية اعتنقت الإسلام، وتعمل أستاذًا للدراسات الدينية في جامعة فرجينيا كومونولث "Virginia Commonwealth University"، في ريتشموند) جانبًا خاصًا في محاولات الشروع في هذه الثيولوجيا التحررية (علىٰ سبيل المثال: ودود ١٩٩٩ و٢٠٠٦).

وقد قدم ثلاثة من المفكرين الإيرانيين -هم محمد مجتهد الشبستري، وعبد الكريم سروش، ومحسن كديور (ولد في سنة ١٩٥٩) (انظر عن كديور: ڤاهدات ٢٠٠٠، القسم ٢)[1]- نمطًا خاصًا من الكلام السياسي: فقد حاولوا البرهنة بطرق شتىٰ، معولين علىٰ الحجج الكلامية، علىٰ أن من الواجب -لمصلحة الإسلام- الكفاحَ من أجل الديمقراطية، التي لا تتيح لرجال الدين، ولا لغيرهم ممن نصبوا أنفسهم مدافعين عن الدين القيم، أن يتلاعبوا بتفسير إرادة الله، وأن يُخضعوا الناس لآرائهم بوسائل ديكتاتورية. فالديمقراطية تضمن -في رأي هؤلاء الثلاثة- حرية الاعتقاد التي تتطلبها حدود الفهم الإنساني للحقيقة الإلهية، ويقتضيها كذلك تعدد الآراء الفردية المتعلقة بهذه الحقيقة (انظر: صدري Sadri ٢٠٠١ خاصة للوقوف علىٰ هذا الجانب السياسي من ثيولوجيا هؤلاء الثلاثة).

وتعد الدعوة إلىٰ الديمقراطية العلمانية -عند الشبستري- موصولة السبب بحرية تصوره لعلاقة الإنسان بالله، فقد قرر أن الإيمان بالوحي مسألة ترجع إلىٰ الاختيار الحر، وأن الله نفسه لا يريدها إلا كذلك، وآية ذلك أنه أبلغ إرادته

---

(١) تمسك كديور (Kadivar) -وهو عالم دين رفيع المقام، عمل أستاذًا زائرًا بجامعة ديوك (Duke University)، بشمال كارولاينا، منذ سنة ٢٠٠٩، ويعيش حاليًا منفيًا هناك- بالمفهوم التقليدي للوحي الملفوظ للقرآن، ولكنه يرىٰ أن الأحكام القرآنية المتعلقة بالمعاملات لا تكون ملزمة إذا بدت مخالفة للعدالة والعقل في ضوء ظروف العصر الراهن (كديور ٢٠٠٢/١١).

للإنسان من طريق الوحي، ولم يحمله حملًا علىٰ تنفيذها، مع أن ذلك مقدور له. علىٰ أن هناك سببًا آخر يبرر كون الإيمان أو الجحود أمرًا اختياريًا، وهو أن الله يريد من المؤمنين أن يشهدوا بإيمانهم، ولا تكون الشهادة صحيحة -بطبيعة الحال- إلا إذا صدرت عن الشاهد في حرية (الشبستري ٢٠٠٠/١: ٢١). وفي رأيه كذلك أن حرية المخاطبين بالوحي تتضمن الحق في نقد الدين، وفي اعتناق أي دين آخر سوىٰ الإسلام، بل في إنكار الأديان جملة، وإلا لم تكن ثمة حرية حقيقية. وينبغي أن تُنظَّم الدولة والمجتمع علىٰ نحو يكفل كل ذلك (الشبستري ١٩٩٦/٧: ١٨٤، ١٨٧). ومما يناط بعلم الكلام الجديد -في رأيه- مهمة إيجاد أساس إسلامي يعبر تعبيرًا جيدًا عن الاعتراف بحقوق الإنسان العالمية، وقد بدأ هو العمل فعليًا في هذا الموضوع (علىٰ سبيل المثال: الشبستري ٢٠٠٢/٣: ٢٣٠-٣١١)[1].

٤- مناهج جديدة

لقد ذهب غير واحد من مفكري السنة إلىٰ أن الكلام الجديد ينبغي أن يكون أدخل في العقلانية من الكلام التقليدي، فدعا حنفي -علىٰ سبيل المثال- إلىٰ كلام يكون نشاط العقل فيه أساسًا للنقل، لا مقابلًا له (حنفي ١٩٩٧: ٧١). والحق أن الدعوة إلىٰ مزيد من العقلانية توافق الاتجاه العام لدىٰ حداثيي السنة منذ السيد أحمد خان.

ويعني البحث عن مزيد من الكلام العقلاني عند بعض مفكري السنة -كشبلي النعماني- عودةً مقصودةً إلىٰ المعتزلة، ونبذًا للمذهب الأشعري. ومع ذلك، من غير المعتاد أن يسعىٰ متكلمو السنة المعاصرون إلىٰ إحياء مقالات المعتزلة الاعتقادية دون قيدٍ أو شرط، علىٰ نحو ما تغيا العالم الإندونيسي هارون ناسوتيون (Harun Nasution) (١٩١٩-٩٨)، الرئيس السابق لـ (IAIN) جاكرتا (مزنيMuzani ١٩٩٤: ١١٣-٢٠؛ مارتن، وودوورد، أتماجا Atmaja ١٩٩٧: ١٥٨-٩٦؛ صالح ٢٠٠١: ١٩٧-٢١٨؛ وانظر: صالح ٢٠٠١ للوقوف علىٰ نبذة

(١) يعد سروش أيضًا من المناصرين المتحمسين لحقوق الإنسان، ولكنه لا يلحق هذا الأمر بمسائل الكلام؛ انظر: أميربور ٢٠١١: f.٤١٥

عامة عن الاتجاهات الحديثة في علم الكلام بإندونيسا)؛ إذ كان يرىٰ أن المعتزلة يمثلون ذلك الجزء من التراث الإسلامي الذي لم يزل موصولًا بالمجتمع الإسلامي المُحدَّث، فهم «تراثنا الكلامي العقلاني الحر» (لقاد ١٩٩٣، مقتبس في: مزني ١٩٩٤: ١١٥). علىٰ أن أكثر المؤلفين الذين يمموا شطر المعتزلة خالفوه في ذلك، فأخذوا من مذهبهم بقدَر وتركوا. ولذلك كانت شعارات «إحياء المعتزلة» (جاسبر Caspar ١٩٥٧؛ جارديت Gardet ١٩٧٢)، و«المعتزلة الجدد» (خالد ١٩٦٩)، و«الكلام المعتزلي الجديد» (ديميكليس Demichelis ٢٠١٠، متجاهلًا هيلدبرانت ٢٠٠٢ و٢٠٠٧) -شعارات مضلِّلة فيما يتعلق بفكرهم. ولا ينطبق ذلك علىٰ أفكار السيد أحمد خان ومحمد عبده وشبلي النعماني فحسب، ولكنه ينطبق أيضًا علىٰ كُتَّاب المدرسة المصرية في التفسير الأدبي للقرآن، وعلىٰ نصر حامد أبو زيد (انظر: هيلدبرانت ٢٠٠٧: ٣٥٣-٤١٧).

وفي الحق أن السنة المعاصرين لا ينزعون إلىٰ التمسك الصارم بمقالات الأشعرية والماتريدية، حين يبدون آراءهم في بعض المسائل التي دارت حولها رحىٰ النقاش الكلامي في الأزمنة السابقة، فمن مفكري السنة الرسميين من يعتمد طائفة من آراء المعتزلة اعتمادًا واسعًا، كإلهامي جولر، أستاذ الكلام في جامعة أنقرة، في كتابه «**مسألة أخلاقية الله**» (Allahin Ahlakiligi Sorunu) (٢٠٠٠)، فقد مال إلىٰ رأي المعتزلة في العدل الإلهي، وفي وجوب الأصلح علىٰ الله، دون أن يعتنق مذهبهم بإطلاق (انظر: جولر ٢٠٠٠: ١٤٣).

وثمة كثير من الباحثين يرون أن الكلام ينبغي أن يصاغ علىٰ نحو أكثر قرآنيةً، وهم لا يريدون بذلك «الكلام القرآني» لدىٰ وحيد الدين خان، ولكن «كلامًا» يدور حول التفسير المنهجي لأصول الرسالة القرآنية في ضوء المشكلات التي تعترض مؤمني اليوم. وقد انتصر لهذا النمط الكلامي وعمل به في تركيا -مع تفاوت قليل في التشديد- حسين أتاي، وبكر طوبال أوغلو (Bekir Topaloglu)، وشرف الدين جولچوك (كاراداش ٢٠٠٩: ١٤٢-٨)، وآخرون. ويقترب هذا النمط كثيرًا مما يُطلق عليه «التفسير الموضوعي» بين تفاسير القرآن العربية المعاصرة، غير أنه يباينه في أنه يعتمد وسائل الفلسفة ومناهجها.

ومن المطالب المنهجية التي صاغها نفر من الباحثين المسلمين للكلام الجديد تلك التي تدعو إلىٰ إقامة صلات قوية بطائفة كبيرة من العلوم الحديثة، ولا سيما الإنسانية، للتمكن من الاستفادة -مثلًا- من نتائج «علم نفس الأديان» المعاصر، و«الدين المقارن» [«مقارنة الأديان»]. وكذلك ينبغي أن يُكيَّف [الكلام الجديد] علىٰ وفق المستوىٰ الحالي للفكر الفلسفي.

وفي أيامنا هذه، لم تعد المعرفة الواسعة بالتطورات الحديثة في الفلسفة الطبيعية هي المطلبَ الأساسي لمتكلمي المستقبل، ولكن الإلمامَ بالمعارف المكتسبة بواسطة الهرمنيوطيقا الفلسفية والإبستمولوجيا -منذ النصف الثاني من القرن العشرين- والإفادةَ منها. فالهرمنيوطيقا الإسلامية الحديثة تمثل -عند الشبستري- أحد الأركان الأساسية للكلام الجديد الذي يطمح إليه (الشبستري ١٩٩٦؛ الشبستري ٢٠٠٠: f.٨٦، ١١٦؛ الشبستري في: الرفاعي a٢٠٠٢: ٧٨-٨٠[1]). وهو قد أكد كذلك علىٰ ضرورة تبوء التفكير في التجربة الروحية مكانًا مرموقًا في الكلام (الشبستري في: الرفاعي a٢٠٠٢: f.١٠٥). والحق أن هذه الأهمية التي أولاها، هو وسروش، للتجربة الدينية [الروحية] قد وافقت ما دعا إليه إقبال، الذي كان كلاهما ينقل عنه في بعض الأحيان.

(١) ولكن راجع في: الرفاعي a٢٠٠٢: ١٣٠-٤ و٢٥٨، أقوال الأستاذ الأزهري عبد المعطي بيومي، ومحمد عمارة، اللذين صرحا بأن الهرمنيوطيقا الحديثة والإبستمولوجيا -بوصفهما غربيين تمامًا- ليسا ضروريين، وأنهما يضران بالكلام الجديد. ويبدو أنهما قالا ذلك دون أن يكونِ لديهما علم صحيح بحقيقتهما.

(٨)

تذييل

لقد وقفتنا النظرة العامة السابقة علىٰ أنه كان هناك -في المائة والخمسين سنةً الأخيرة، ولا سيما في العقود القليلة المتأخرة لتطور الفكر الكلامي الإسلامي- مقاربات جديدة واعدة وجريئة. ويبقىٰ أمر تطويرها يومًا ما في حلقات أوسع من المتكلمين الأكاديميين رهينًا بالتطور السياسي والاجتماعي في كثير من البلدان ذات الأغلبية المسلمة، التي لم تزل محرومة من الديمقراطية ومن حرية التعبير. ولا يخفىٰ أن التحالف بين الأنظمة الديكتاتورية والتيار الديني المحافظ، الذي يهيمن علىٰ جزء كبير من العالم الإسلامي، يقوم عقبة تحول دون التقدم المنشود.

المراجع

(Abaza) أباظة، نزار (١٩٩٧). **جمال الدين القاسمي، أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام.** دمشق: دار القلم، ١٤١٨/١٩٩٧.

Abbasi, Waliyullah, and Aliriza Qaimi Niya (2011). Ustad-i shahid-i Mutahhari, muassis-i kalam-i jadid. *Marifat-i kalami* (1389) 4/1: 85-112.

(Abd al-Qadir al-Jazairi) عبد القادر الجزائري (ذكرىٰ). **ذكرىٰ العاقل وتنبيه الغافل.** ط١، من دون بيانات، ١٨٥٥. تحقيق ممدوح حقي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٦ (وهي المقتبس منها هنا).

(Abd al-Qadir al-Jazairi) عبد القادر الجزائري (المقراض). **المقراض الحاد لقطع لسان منتقصي دين الإسلام بالباطل والإلحاد.** مراجعة محمد بن عبد الله الخالدي المغربي. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت، حوالي ١٩٧٣.

(Abduh) عبده، محمد (الأعمال). **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.** تحقيق محمد عمارة. ٦مج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢-٤.

(Abduh) عبده، محمد (رسالة). **رسالة التوحيد.** ط١. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٨٩٧؛ ط٢. محمد رشيد رضا، ١٣٢٦/١٩٠٨-٩، راجعها وأعاد نشرها وقدم لها بسام عبد الوهاب الجابي. بيروت وليماسول: دار ابن حزم، ١٤٢١/٢٠٠١؛ تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ١٤١٤/١٩٩٤؛ الترجمة الفرنسية والشرح لـ B. Michel وم. عبد الرازق [محمد عبده]. رسالة التوحيد. *Expose de la religion musulmane.* باريس: Geuthner، ١٩٦٥؛ الترجمة الإنجليزية. إ. مسعد وK. Cragg، *The Theology of Unity*. لندن: Allen Unwin، ١٩٦٦.

(Abduh) عبده، محمد (تاريخ، مج ٢). **مجموعة مقالات وكتابات قصيرة أخرىٰ**، تحقيق محمد رشيد رضا، وهي المجلد الثاني من كتابه تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. ط٢. القاهرة: مكتبة المنار، ١٣٤٤/ ١٩٢٥.

(Abduh) عبده، محمد (واردات). **رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية والفلاسفة الإلهية**. ط٢. القاهرة: مكتبة المنار، ١٣٤٤/ ١٩٢٥ (وقد غير محمد رشيد رضا عنوان هذه الطبعة، والعنوان الأصلي هو: رسالة الواردات في سر التجليات).

(Abduh, Muhammad) عبده، محمد. **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تعليقات عبده المزعومة علىٰ شرح جمال الدين الدواني علىٰ رسالة الإيجي، المعروفة بالعقائد العضدية**. تحقيق وتقديم سليمان دنيا. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨. وكذلك نسبت إلىٰ عبده في: حداد ١٩٩٥، و١٩٩٧. [وذكر محمد عمارة وسيد هادي خسرو شاهي أن هذا الكتاب يتضمن سلسلة من المحاضرات لجمال الدين الأفغاني، راجعها وحققها مع بعض الإضافات محمد عبده (انظر: «الأفغاني، جمال الدين»)، ومع ذلك تؤكد مقدمة سليمان دنيا أهميته (٣-٦٤)].

(Abduh) عبده، محمد، ومحمد رشيد رضا (تفسير المنار). **تفسير المنار**. مج ٣. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٦٧/ ١٩٤٧-٨.

Abdul Khaliq (1980a). Sayyid Ahmad Khans Concept of God, *Iqbal Review* 21: 27-46. (Reprinted in M. I. Chaghatai (ed.), *Herald of Nineteenth Century Muslim Thought: Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005, 245-60).

Abdul Khaliq (1980b). Sayyid Ahmad Khans Concept of Islam as the Natural Religion. *Journal of Research* (Lahore) 15/2: 19-38. (Reprinted in M. I. Chaghatai (ed.), *Herald of Nineteenth Century Muslim Thought: Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005, 205-19.)

Adams, C. (1933). *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. London: Oxford University Press.

(al-Afghani) جمال الدين (الأعمال). **الأعمال الكاملة.** تحقيق محمد عمارة. ط٢. القسم الأول: الله والعالم والإنسان. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

(al-Afghani) جمال الدين (ومحمد عبده). (الآثار). **الآثار الكاملة.** تحقيق سيد هادي خسرو شاهي. مج ٢: رسائل الفلسفة والعرفان. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٣/٢٠٠٢، ومج٧: التعليقات على شرح العقائد العضدية (والعنوان في داخل الكتاب: «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية»)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٣/٢٠٠٢.

Ahmad, A. (1967). *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964.* London: Oxford University Press.

Akbulut, Ahmet (2002). Akil-Vahiy Iliskisi Gorusu. In *Olumunun 50. Yildonumunde Musa Carullah Bigiyef 1875)-(1949: I. Uluslararasi Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasim 1999 Ankara* (no editor mentioned). Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 37-46.

Akman, Mustafa (2007). *Musa Carullah Bigiyef i Okumaya Giris.* Istanbul: Cira Yayinlari.

Aktay, Yasin (2005). The Historicist Dispute in Turkish-Islamic Theology. In Sinasi Gunduz (sic) and Cafer S. Yaran (eds.), *Change and Essence: Dialectical Relations between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition.* Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 65-85.

Altintas, Ramazan (2003). Yeni Bir Kelam: Vahiduddin Han Ornegi. *Cumhuriyet Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi* (Sivas) 7: 101-28.

(Amin) أمين، عثمان (١٩٤٤). **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده.** ط١. القاهرة: عيسىٰ البابي الحلبي، ١٩٤٤، إعادة طبع: القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥؛ طبعة جديدة لعاطف العراقي، القاهرة: المجلس الأعلىٰ للثقافة، ١٩٩٦. ترجمة محمد عبده: *essai sur ses idees philosophiques et religieuses.*

القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٤.

Amirpur. K. (2003). *Die Entpolitisierung des Islam: Abdolkarim Soruss Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran.* Wurzburg: Ergon.

Amirpur, K. (2011). The Expansion of the Prophetic Experience: Abdolkarim Soruss New Approach to Quranic Revelation. *Welt des Islams ns* 51: 409-37.

(Anhuri) عنحوري، سليم (سحر). **سحر هاروت**. دمشق: المطبعة الحنفية، ١٣٠٢/١٨٩٥.

Aydin, Omer (2002). Filibeli Ahmed Hilminin Din Anlayisi. *Istanbul Ilahiyat Fakultesi Dergisi* 4:) 2001published in (2002: 69-85.

(Badawi) بدوي، إبراهيم (٢٠٠٢). **علم الكلام الجديد، نشأته وتطوره**. بيروت: دار العلم.

Baljon, J. M. S. (1949). *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan.* Leiden: Brill.

Baloglu, Adnan Bulent 1996)a(. Izmirli Ismail Hakkinin Yeni Ilm-i Kelam Anlayisi. In Mehmet Seker and Adnan Bulent Baloglu (eds.), *Izmirli Ismail Hakki (Sempoziyum: 24-25 Kasim 1995).* Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 93-107.

Baloglu, Adnan Bulent (1996b). Sebilurresad Dergisinde Yeni Ilm-i Kelam Tartismalari. In Mehmet Seker and Adnan Bulent Baloglu (eds.), *Izmirli Ismail Hakki (Sempoziyum: 24-25 Kasim 1995).* Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 265-312.

Basile, P. (2013). James Ward. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 edition), http://plato.stanford.edu/archives/fall/2013entries/james-ward) /accessed 15 January (2014.

Bein, A. (2007). A Young Turk Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire. *International Journal of Middle East Studies* 39: 607-25.

Berkes, N. (1964). *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press.

Bigiyef (- Bigi), Musa Carullah (Rahmet). Rahmet-i *Ilahiyenin Burhanlari.* Orenburg: Vakit matbaasi, 1911 (used here); simplified edn. in Roman letters by Omer H. Ozalp under the title *Ilahi Adalet, also including Seyhulislam Mustafa Sabris reply Yeni Islam Muctehidlerinin Kiymet-i Ilmiyesi.* Istanbul: Pinar Yayinlari, 1996.

Birinci, Ali (2001). Ismail Hakki Izmirli 1869)-(1946: Bir Ilim Adaminin Hikayesi. In Kemal Cicek (ed.), *Pax Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Goyunc.* Haarlem and Ankara: SOTA, 687-733.

Caspar, R. (1957). Un aspect de la pensee musulmane moderne: le renouveau du motazilisme. *Melanges de lInstitut Dominicain dEtudes Orientales du Caire* 4: 141-202.

Cetinkaya, Bayram Ali (2000). *Izmirli Ismail Hakki. Hayati, Eserleri, Gorusleri.* Istanbul: Insan Yayinlari.

Chaghatai, M. I. (ed.) (2005). *Herald of Nineteenth Century Muslim Thought: Sir Sayyid Ahmad Khan.* Lahore: Sang-e-Meel Publications.

Commins, D. D. (1988). Abd al-Qadir al-Jazairi and Islamic Reform. *Muslim World* 78: 121-31.

Commins, D. D. (1990). *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria.* Oxford: Oxford University Press.

Commins, D. D. (2006). Al-Manar and Popular Religion in Syria, 1898-1920. In S. A. Dudoignon, K. Hisao, and K. Yasushi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication.* London and New York: Routledge, 40-54.

Cooper, J. (2000). The Limits of the Sacred: The Epistemology of Abd al-Karim Soroush. In J. Cooper, R. L. Nettler, and M. Mahmoud (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond.* London and New York: I. B. Tauris, 38-56.

Coskun, Ibrahim (2011). *Ateizm ve Islam: Kelami Acidan Modern Cag Ateizmin Elestirisi.* Ankara: Ankara Okulu Yayinlari.

(Dabdub) دبدوب، علي محمود علي (٢٠٠٧). القاسمي وآراؤه الاعتقادية. القاهرة: دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر.

Dahlen, A. (2001). *Deciphering the Meaning of Revealed Law: The Surushian Paradigm in Shii Epistemology*. Uppsala: Uppsala University Library.

Davison, R. H. (1988). Jamal al-Din Afghani: A Note on his Nationality and on his Burial. *Middle Eastern Studies* 24: 110-12.

Debus, E. (1991). *Sebilurresad: Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor- und nachkemalistischen Ara*. Frankfurt a.M.: Lang.

Demichelis, M. (2010). New-Mutazilite Theology in the Contemporary Age: The Relation between Reason, History and Tradition. *Oriente Moderno* 90: 411-26.

Dudoignon, S. A. (2006). Echoes to al-Manar among the Muslims of the Russian Empire. In S. A. Dudoignon, K. Hisao, and K. Yasushi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. London and New York: Routledge, 85-116.

Ebert, J. (1991). *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Husayn al-Gisr at-Tarabulusi 1845)-(1909. Ein Gelehrter zwischen Tradition und Reform*. Frankfurt a.M.: Lang.

Eliacik, R. Ihsan 2002) and (2003. *Islamin Yenilikcileri. Islam Dusunce Tarihinde Yenilik Arayislari: Kisiler, Fikirler, Akimlar*. 2nd edn. vols. ii and iii. Istanbul: Med-Cezir Yayinlari.

Elshakry, M. (2011). Muslim Hermeneutics and Arabic Views of Evolution. Zygon 46: 330-44.

Esack, Farid (1997). *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld.

Escovitz, J. H. (1986). He was the Muhammad Abduh of Syria: A Study of Tahir al-Jazairi and his Influence. *International Journal of Middle East Studies* 18: 293-310.

van Ess, J. (1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* Vol. iv. Berlin: De Gruyter.

Evkuran, Mehmet (2004). Kelam Ilminin Yeniden Insasi Sozunun Anlami ve Icerigi Uzerine. In Firat Universitesi Ilahiyat Fakultesi (ed.), *Kelam Ilminin Yeniden Insasinda Gelenegin Yeri Sempozyumu, 13-15 Eylul 2004.* Elazig: Firat Universitesi Ilahiyat Fakultesi, 181-98.

Ezzerelli, K. (2006). Muhammad Abduh et les reformistes syro-libanais: influence, image, posterite. In M. Al-Charif and S. Mervin (eds.), *Modernites islamiques. Actes du colloque organize a Alep a loccasion du centenaire de la disparition de limam Muhammad Abduh, 9-10 novembre 2005.* Damascus: Institut Francais du Proche-Orient.

Fazli, A. (2005). Iqbals View of Omniscience and Human Freedom. *Muslim World* 95:125-45.

Filibeli Ahmed Hilmi)Inkar(. *Allahi Inkar Mumkun mudur Yahut Huzr-i Fende Mesalik-i Kufr.* 1st edn. Istanbul: Hikmet Matbaa-yi Islamiyesi, 1909/1327-) 10used here(, simplified edn. in Roman letters under the title Allahi Inkar Mumkun mu by Necip Taylan, 4th edn. Istanbul: Cagri Yayinlari, 2001.

Filibeli Ahmed Hilmi *(Uss). Uss-i Islam: Hakaik-i islamiyeye mustenid yeni ilm-i akaid.* Istanbul: Hikmet, 1913/1332-) 14used here(, simplified edn. in Roman letters by Adnan Bulent Baloglu and Halife Keskin. Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 2004.

Fleming, D. (1950). *John William Draper and the Religion of Science.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Gafarov, Raim (2009). *Musa Carullah Bigiyevin Kader Hakkindaki Gorusu.* Bursa: Yuksek Lisans Tezi.

Gardet, L. (1972). Signification du Renouveau Mutazilite dans la pensee musulmane con- temporaine. In S. M. Stern, A. Hourani, and V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition.* Columbia, NY: University of South Carolina Press, 63-75.

Gen, K. (2006). The Influence of al-Manar on Islamists in Turkey. In S. A. Dudoignon, K. Hisao, and K. Yasushi (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication.* London and New York: Routledge, 74-84.

Gibb, H. A. R. (1947). *Modern Trends in Islam, 1895-1961.* Chicago: University of Chicago Press.

Goldziher, I. (1920). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden: Brill.

Golcuk, Serafeddin (1992). *Kelam Tarihi.* Konya: Kitap Dunyasi Yayinlari 7)th edn., 2012 used here(.

Gormez, Mehmet (1994). *Musa Carullah Bigiyef.* Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi.

Gormez, Mehmet (2002). Islam Tecdid Gelenegi ve Musa Carullah Bigiyef. In *Olumunun 50. Yildonumunde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949): I. Uluslararasi Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasim 1999 Ankara.* Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 123-8.

Guler, Ilhami (2000). *Allahin Ahlakiligi Sorunu: Ehl-i Sunnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Acidan Elestirel Bir Yaklasim.* Ankara: Ankara Okulu Yayinlari.

Guler, Ilhami (2002). *Politik Teoloji Yazilari.* Ankara: Kitabiyat.

Guler, Ilhami (2004). *Ozgurculukcu Teoloji Yazilari.* Ankara: Ankara Okulu Yayinlari.

Guler, Ilhami (2011). *Direnis Teolojisi.* Ankara: Ankara Okulu Yayinlari.

Haddad, M. (1994). *Essai de critique de la raison theologique: lexemple de M. Abduh.* Diss., Universite de Paris III.

Haddad, M. (1997). Les DEuvres de Abduh, histoire dune manipulation. *IBLA (Revue de lInstitut des Belles Lettres Arabes,* Tunis) 60/180: 197-222.

Haddad, M. (1998). Abduh et ses lecteurs, *Arabica* 45: 22-49.

Haddad, M. (2000). Relire Muhammad Abduh (A propos de larticle M. Abduh dans *lEncyclopedie de lIslam). IBLA (Revue de lInstitut des Belles Lettres Arabes*, Tunis) 185 /63: 61-84.

Hagen, G., and T. Seidensticker (1998). Reinhard Schulzes Hypothese einer islami- schen Aufklarung: Kritik einer historiographischen Kritik. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 148: 83-110.

(Hanafi) حنفي، حسن (١٩٩٧). «تاريخيات علم الكلام». في: حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج١: التراث والعصر والحداثة. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٦٩-٨٩.

Hanioglu, M. S. (1995). *The Young Turks in Opposition.* New York: Oxford University Press.

Harputi, Abdullatif (al-Kharbuti, Abd al-Latif) *(Astronomi).* Untitled article, printed as appendix to *Tanqih al-kalam fi aqaidi ahl al-islam.* Istanbul: Necm-i istikbal matbaasi, 1909 /1327-10, 440-56; simplified edn. by Bekir Topaloglu in Roman letters under the title Astronomi ve Din. *Diyanet Isleri Baskanligi Dergisi* (1974) 6 /13: 343-61.

(Harputi) الخربوتي، عبد اللطيف (تنقيح). **تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام.** إسطنبول: Necm-i istikbal matbaasi، ١٣٢٧/١٩٠٩-١٠ (المستخدمة هنا)؛ الترجمة التركية للأصل العربي لإبراهيم أوزدمير وفكرت كاراهان

bdullatif el-Harputi, *Tenkihul kelam fi Akaidi ehlil Islam]Kelami Perspektiften Islam Inanc Esaslari). Elazig: Turkiye Diyanet Vakfi. 2000.*

Harputi, Abdullatif (al-Kharbuti, Abd al-Latif) *(Tekmile(. Teknile-i Tenkih-i Kelam* (continu- ation of the above-mentioned book, written in Ottoman Turkish). Istanbul: Necm-i istikbal matbaasi, 1912 /1330-13.

Harputi, Abdullatif (Tarih). *Tarih-i Ilm-i Kelam.* Istanbul, 1332/1913-14 (non vidi; recorded in several Turkish bibliographies without indication of publisher); simplified by Muammer Esen and printed in Roman letters under the title *Kelam Tarihi.* Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2005 (used here).

Hasselblatt, G. (1968). *Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muhammad Abduhs 1849)- (1905, untersucht an seiner Schrift: Islam und Christentum im Verhaltnis zu Wissenschaft und Zivilisation.* Ph.D. thesis, Gottingen.

Hildebrandt, T. (2002). Waren Gamal ad-Din al-Afgani und Muhammad Abduh Neo- Mutaziliten *Welt des Islams* ns 42: 207-62.

Hildebrandt, T. (2007). *Neo-Mutazilismus Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam.* Leiden: Brill.

Hizmetli, Sabri (1996). *Ismail Hakki Izmirli.* Ankara: T. C. Kultur Bakanligi.

Howard, D. A. (2011). *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview.* New York: Routledge.

Iqbal, Muhammad *(Reconstruction). Six Lextures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam.* 1st edn. Lahore: Sang-e Meel Publications, 1930; 2nd, enlarged edn.)with added chapter 7 Is Religion Possible(London: Oxford University Press, 1934; ed. Saeed Sheikh with introd. by Javed Majeed, Stanford, CA,) 2013used here(.

Izmirli, Celaleddin (1946). *Izmirli Ismail Hakki: Hayati, eserleri, dini ve felsefi ilimlerdeki mevkii, jubilesi ve vefati.* Istanbul: Hilmi Kitabevi.

Izmirli Ismail Hakki *(Interview).* Interview on his project of a new *kalam, Sebilurresad* 21/528- 9, 30 Ramadan 16/1341 May 1339 RH, 59 (used here); reprint in Roman letters in Baloglu 1996b: 270-3.

Izmirli Ismail Hakki *(al-Jawab(. Al-Jawab al-sadid fi bayan din al-tawhid.* Ankara: Ali Sukri Matbaasi, 1339 RH1341 /.

Izmirli Ismail Hakki *(Kelam). Yeni ilm-i kelam.* vol. 1. Istanbul, 1339 RH1341 /, vol. 2. Istanbul, 1340 RH] 1343 /From 1840 to 1926 all official documents of the Ottoman Empire and the Republic of Turkey, respectively, also books published by state-owned publishing houses, regularly carried a dual date. The lower figure, marked with the abbreviation RH, indicates the year accord- ing to the Rumi Calendar (Ottoman Solar Hijri Calendar)

introduced for all official uses after the Tanzimat.[; reprint of both vols. in Roman letters, but without lists of references, ed. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran, 1981 and again Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2013.

Izmirli Ismail Hakki (Kelam hakkinda). Yeni ilm-i kelam hakkinda. *Sebilurresad*, 549 /22-50, 26 Dhu l-hijja 1341/9 August 1339 RH, 30-2 and /22 551-2, 3 Muharram 1342/16 August 1339 RH, 38-) 40used here(; reprint in Roman letters in Baloglu 1996b: 286-99.

Izmirli Ismail Hakki *(Muhassal(. Muhassalu l-kalam wa-l-hikma.* Istanbul: Evkaf-i Islamiye Matbaasi, 1336/1917-18.

Izmirli Ismail Hakki *(Mustasvife(. Mustasvife Sozleri mi Tasavvufun Zaferleri mi*)here without interrogation mark (*Hakkin Zaferleri.* Istanbul: Evkaf-i Islamiye Matbaasi, 1341/1922-3.

Izmirli Ismail Hakki *(Nar). Narin Ebediyet ve Devami Hakkinda Tedkikatlar.* Istanbul: Darulfunun Matbaasi, 1341; reprinted in Roman letters in Kaya 2009: 535-52.

Jaschke, G. 1951) and (1953. Der Islam in der neuen Turkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. *Die Welt des Islams ns* 1: 1-174; Berichtigungen und Nachtrage. *Die Welt des Islams* ns 2: 278-85.elt des Islams ns 2: 278-85.

الجسر، حسين (الرسالة) (al-Jisr). **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية.** ط١. بيروت: طبعة خاصة بموافقة مجلس المعارف لولاية بيروت، برعاية حسن أفندي القرق، ١٣٠٦/١٨٨٨. تحقيق خالد زيادة. طرابلس، من دون بيانات (نحو ١٩٨٥)؛ أعيد طبعه في القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١ (المستخدمة هنا).

Jomier, J. (1954). *Le Commentaire coranique du Manar: tendances modernes de lexegese coranique en Egypte.* Paris: G.-P. Maisonneuve.

الجليند، محمد السيد (حوالي ٢٠٠٤) (al-Jalayand). **مناهج العلوم الإسلامية بين التجديد والتقليد، الحلقة الأولى: علم الكلام**، ٢٠-٢١ إبريل ٢٠٠٤. القاهرة: جامعة القاهرة، قسم الفلسفة الإسلامية.

Kadivar, Muhsin (2002/11). Az Islam-i tarikhi bih Islam-i manavi. ist print in *Sunnat vasikularism. Guftarhayi az Abdulkarim Surush, Muhammad Mujtahid Shabistari, Muhsin Kadivar va-Mustafa Malikyan.* Tehran: Sirat, 1381/2002; reprint in his *Haqq al-nas: Islam va-huquq-i bashar*, Tehran: Intisharat-i kavir, 1386/2008, 15-34 (used here); rev. English ver- sion under the title From Traditional Islam to Islam as an End in Itself . *Die Welt des Islams* ns (2011) 51: 459-84.

Kanlidere, Ahmet (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars 1809)-(1917. Conciliation or Conflict* Istanbul: Eren Yayincilik.

Kanlidere, Ahmet (2005). *Kadimle Cedit Arasinda Musa Carullah: Hayati, Eserleri, Fikirleri.* Istanbul: Dergah Yayinlari.

Kara, Ismail (ed.) (1987). *Turkiyede Islamcilik Dusuncesi: Metinler/Kisiler.* Vol. ii. Istanbul: Risale yayinlari.

Karabela, M. K. (2003). *One of the Last Ottoman Seyhulislams, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): His Life, Works and Intellectual Contributions.* MA thesis, Montreal.

Karadas, Cagfer (2009). Gunumuz Turkiyesinde)sic(Kelam Ilmi. *Turk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2: 129-51.

Karadas, Cagfer (ed.) (2010). *Kelama Giris.* Eskisehir: Anadolu Universitesi.

Karaman, Fikret (2004). Yeni Kelam Dusuncesinin Insasi ve Abdullatif Harputinin Rolu. In Firat Universitesi Ilahiyat Fakultesi (ed.), *Kelam Ilminin Yeniden Insasinda Gelenegin Yeri Sempozyumu, 13-15 Eylul 2004.* Elazig: Firat Universitesi Ilahiyat Fakultesi.

Kaya, V. (2009). Izmirli Ismail Hakkinin Cehennem Sonlulugu Hakkinda Risalesi. *Uludag Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi* 18: 529-57.

Keddie, N. R. (1966). Sayyid Jamal al-Din al-Afghanis First Twenty-Seven Years: The Darkest Period. *Middle East Journal* 20: 517-33.

Keddie, N. R. (1968). Islamic Philosophy and Islamic Modernism: The Case of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. *Iran* 6: 53-6.

Keddie, N. R. (1972). *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography.* Berkeley: University of California Press.

Khalid, D. (1969). Some Aspects of Neo-Mutazilism. *Islamic Studies* 8: 319-47.

خان، وحيد الدين (الإسلام) (Khan). **الإسلام يتحدىٰ. مدخل علمي إلىٰ الإيمان.** الترجمة العربية للأصل الأوردي (Ilm-i jadid ka caylanj)، ط١. لكهنؤ: Majlis-i tahqiqat wa- nashriyyat-i islam, Nadvat al-ulama، ١٩٦٥ (لـــظــفـــر الإسلام خان (Za faru l-islam Khan)، راجعها وحققها عبد الصبور شاهين، بيروت: دار البحوث العلمية، ١٩٧٠؛ وأعيد طبعه في نيودلهي: Goodword Books، ٢٠٠٥ (المستخدمة هنا).

خان، وحيد الدين («كلام») (Khan). **«نحو علم كلام جديد».** في: وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث. ط١. بيروت: دار النفائس، ١٤٠٢/ ١٩٨٣؛ ط٤. ١٤١٣/ ١٩٩٢ (المستخدمة هنا)، ٧٦-٨٣.

Khosrowpanah, Abd al-Husayn (1 /2000). Kalam-i jadid. 1st edn. Qum, 1379, online-edn. on the authors homepage <http: / /khosropanah.ir /fa /ke-125 /-1388-04-11-07-40-30.html>)accessed 25 February (2014.

Korner, f. (2005). *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam.* Wurzburg: Ergon.

Kostas, Munir (1999). Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi (Dunu Bugunu). *Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi 39/2* (= Ozel Sayi, Cumhuriyetin 75. Yildonumune Armagan): 141-84.

Kudsi-Zadeh, A. A. (1971). Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of al- Afghani. Muslim World 61: 1-12.

Kudsi-Zadeh, A. A. (1980). The Emergence of Political Journalism in Egypt. *Muslim World* 70: 47-55.

von Kugelgen, A. (2007). Abduh, Muhammad, *Encyclopaedia of Islam. THREE,* Leiden: Brill, fasc. 2007-3, 25-32.

von Kugelgen, A. (1994). *Averroes und die arabische Moderne: Ansatze zu einer Neubegrundung des Rationalismus im Islam.* Leiden: Brill.

Lewis, B. (1968). *The Emergence of Modern Turkey.* London: Oxford University Press.

McDaniel, K. (2013). John M. E. McTaggart. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), http://plato.stanford.edu/search/searcher. pyquery=McTaggart (accessed 15 January 2014).

Madaninejad, B. (2011). *New Theology in the Islamic Republic of Iran: A Comparative Study between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar.* Ph.D. dissertation, Austin, TX.

Malik, Hafeez (1980). *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan.* New York: Columbia University Press.

Maras, Ibrahim (2002). Tasavvuf Anlayisi ve Rahmet-i Ilahiyenin Umumiligi Meselesi. In *Olumunun 50. Yildonumunde Musa Carullah Bigiyef 1875)-(1949: I. Uluslararasi Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasim 1999 Ankara.* Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 87-96.

Marcotte, R. D. (2008). Hermeneutics and the Renewal of Islamic Interpretations. *Journal of the Henry Martyn Institute* 27: 98-109.

Martin, R. C., M. R. Woodward, and D. S. Atmaja (1997). *Defenders of Reason in Islam: Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol.* Oxford: Oneworld.

Masud, M. Kh. (2007). Iqbals Approach to Islamic Theology of Modernity. *Al-Hikmat* 27: 1-36.

Matthee, R. (1989). Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate. *International Journal of Middle East Studies* 21: 151-69.

McDaniel, K. (2013). John M. E. McTaggart. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), http://plato.stanford.edu/search/searcher. pyquery=McTaggart (accessed 15 January 2014).

Murad, M. A. (1996). *Intellectual Modernism of Shibli Numani.* New Delhi: Kitab Bhavan.

Musa Kazim (Seyhulislam) (Kutub). Kutub-i Kelamiyenin Ihtiyacat-i Asra Gore Islahi ve Telifi (first part of a tripartite lecture given in 1909 [The date of the lecture is indicated as 20 Agustos 1325 according to the Rumi Calendar (Kutub 289); this corresponds to 3 September 1909.]). In Musa Kazim, *Kulliyat. Dini, ictimai makaleler.* Istanbul: Evkaf-i Islamiye Matbaasi, 1336/1917-18, 289-93 (used here); in the simplified edn. of the *Kulliyat* in Roman letters by Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2002, 351-5 under the title Kelam Kitaplarinin Asrin Ihtiyaclarina Gore Islahi ve Yazilmasi; simplified ver- sion by Ilyas Celebi under the same title also in Ilyas Celebi and Ziya Yilmazer (eds.), *Osmanlidan Cumhuriyete Islam Dusuncesinde Arayislar.* Istanbul: Ragbet Yayinlari, 1999, 47-52.

Muzani, S. (1994). Mutazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution. *Studia Islamika* 1: 91-131.

Nasr, S. V. R. (1993). Religious Modernism in the Arab World, India and Iran: The Perils and Prospects of a Discourse. *Muslim World* 83: 20-47.

Neufend, M. (2012). *Das Moderne in der islamischen Tradition: Eine Studie zu Amir Abd al-Qadir al-Gazairis Verteidigung der islamischen Vernunft im 19. Jahrhundert.* Wurzburg: Ergon.

Numani, Shibli *(Ilm). Ilm al-kalam.* Agra: Matba-i mufid-i amm, 1903; Pers. trans. by Muhammad Taqi Fakhr Dai Gilani under the title *Tarikh-i ilm-i kalam,* Tehran: Cap-i Rangin, 1328 SH/1949; Arab. trans. (less reliable) by Jalal al-Said al-Hifnawi, rev. al-Sibai Muhammad al-Sibai, in one vol. together with *al-Kalam under the title Ilm al-kalam al- jadid.* Cairo: al-Markaz al-qawmi li-l-tarjama, 2012, 13-173.

Numani, Shibli (al-Kalam). *al-Kalam: yani ilm-i kalam-i jadid.* Kanpur: Matba-i intizami, 1904; Pers. trans. Muhammad Taqi Fakhr Dai Gilani

under the title *Ilm-i kalam-i jadid,* Tehran: Cap-i Sina, 1329 SH/1950 (used here); Arab. trans. (with Ilm al-kalam under the title *Ilm al-kalam al-jadid* (see previous title), 175-359; English trans. of the part on prophet- hood and miracles in Troll 1982b: 90-115).

OFahey, R. S., and B. Radtke (1993). Neo-Sufism Reconsidered. *Der Islam* 70: 52-87.

Ozervarli, M. S. (1996). Izmirli Ismail Hakkinin Kelam Problemleriyle Ilgili Gorusleri. In Mehmet Seker and Adnan Bulent Baloglu (eds.), *Izmirli Ismail Hakki (Sempoziyum: 24-25 Kasim 1995).* Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 109-25.

Ozervarli, M. S. (1998). *Kelamda Yenilik Arayislari (XIX. Yuzyil sonuXX. yuzyil basi).* Istanbul: ISAM (Turkiye Diyanet Vakfi Islam Arastirmalari Merkezi).

Ozervarli, M. S. (2007). Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli Ismail Hakkis Religious Thought against Materialist Scientism. *International Journal of Middle East Studies* 39: 77-102.

Ozsoy, O. (2004a). *Kuran ve Tarihsellik Yazilari.* Ankara: Kitabiyat.

Ozsoy, O. (2004b). Koranhermeneutik als Diskussionthema in der Turkei. Unpublished paper presented at the 29. *Deutscher Orientalistentag Barrieren-Passagen*, Halle (20-4 September 2004), online www.akademie-rs.de/fileadmin/user/pdf.../Artikelzsoy_7-05.pdf (accessed 29 March 2014).

Paya, A. (2006). Recent Developments in Shii Thought: A Brief Introduction to the Views of Three Contemporary Shiite Thinkers. In M. A. M. Khan (ed.), *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives.* Lanham, MD: Lexington Books, 123-45.

Pink, J. (2011). *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliches Interesse.* Leiden: Brill.

القاسمي، جمال الدين (دلائل). **دلائل التوحيد**. ط ١. دمشق: مطبعة الفيحاء، ١٣٢٦/١٩٠٨، وأعيد طبعه في بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥/١٩٨٤ (وهو المستخدم هنا). (al-Qasimi)

القاسمي، جمال الدين (تعارض). «**تعارض العقل والنقل**». المنار ١٣/٨ (١٢٨٦/١٩١٠): ٦١٦-٣٢. (al-Qasimi)

Radtke, B. (1994). Erleuchtung und Aufklarung: Islamische Mystik und europaischer Rationalismus. *Welt des Islams*, ns 34: 48-66.

Radtke, B. (2002). Sufik und Rationalitat: Einige zusammenfassende Bemerkungen. In R. Brunner, M. Gronke, J. P. Laut, and U. Rebstock (eds.), *Islamstudien ohne Ende: Festschrift fur Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Wurzburg: Ergon, 265-9.

Rahman, Fazlur (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: Chicago University Press.

Raschid, M. S. (1981). *Iqbals Concept of God*. Boston: Kegan Paul.

Reetz, D. (8/1987). Enlightenment and Islam: Sayyid Ahmad Khans Plea to Indian Muslims for Reason. *Indian Historical Review* /14i-ii: 206-18.

Richard, Y. (1988). Shariat Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period. In S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shiism*. Albany, NY: SUNY Press, 159-77.

Richard, Y. (2009). Un theologien chiite de notre temps, Mojtahed Sabestari. In M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher, and S. Hopkins (eds.), *Le Shiisme imamite quarante ans apres: hommage a Etan Kohlberg*. Turnhout: Brepols, 363-71.

رضا، محمد رشيد (تاريخ، ج١). **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**. ج١، ط٢. القاهرة: دار المنار، ١٣٥٠/١٩٣١ (الطبعة الثانية من هذه الطبعة. القاهرة: دار الفضيلة، ١٤٢٧/٢٠٠٦)؛ ج٢، انظر: عبده (تاريخ، ج٢). (Rida)

Riexinger, M. (2009a). Der islamische Kreationismus. In O. Kraus (ed.), *Evolutionstheorie und Kreationismus ein Gegensatz*. Stuttgart: Steiner, 97-118.

Riexinger, M. (2009b). Responses of South Asian Muslims to the Theory of Evolution. Welt des Islams ns 49: 212-47.

Riexinger, M. (2011). Islamic Opposition to the Darwinian Theory of Evolution. In O. Hammer and J. R. Lewis (eds.), *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill, 484-509.

(al-Rifai) الرفاعي، عبد الجبار (a٢٠٠٢). **الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤىً متنوعة في الكلام الجديد.** بيروت: دار الهادي، ١٤٢٣.

(al-Rifai) الرفاعي، عبد الجبار (b٢٠٠٢). **علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.** ط١. بيروت: دار الهادي، ١٤٢٣/٢٠٠٢؛ ط٢. ١٤٢٩/٢٠٠٨ (وهي المستخدمة هنا).

Sadri, M. (2001). Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 15: 257-70.

Saleh, f. (2001). *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Brill.

Scharbrodt, O. (2007). The Salafiyya and Sufism: Muhammad Abduh and his Risalat al-waridat (Treatise on Mystical Inspirations). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70: 89-115.

Schimmel, A. (1963). *Gabriels Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden: Brill.

Schulze, R. (1990). Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik. *Welt des Islams ns* 30: 140-59.

Schulze, R. (1994). Nur der Moderne kommt voran! Kulturkritik in der agyptischen und syrischen Poesie der 1. Halfte des 18. Jahrhunderts. In C. Wunsch (ed.), *XXV. Deutscher Orientalistentag vom 8. bis 13. 4. 1991 in Munchen: Vortrage im Auftrag der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*. Stuttgart: Steiner, 155-66.

Schulze, R. (1996). Was ist die islamische Aufklarung *Welt des Islams ns* 36: 276-325.

Sedgwick, M. J. (2010). *Muhammad Abduh.* Oxford: Oneworld.

Shabistari, Muhammad Mujtahid (1996-7). *Hirminutik, kitab va-sunnat.* Tehran: Tarh-i naw, 1375.

Shabistari, Muhammad Mujtahid (2000). *Madkhal ila ilm al-kalam al-jadid.* Beirut: Dar al-Hadi, 1421.

Shabistari, Muhammad Mujtahid (2000-1). Iman va-Azadi. Tehran: Tarh-i naw, 1379.

Shabistari, Muhammad Mujtahid (2002-3). Naqdi bar qiraat-i rasmi-yi din. Tehran: Tarh-i naw, 1381.

Shariat Sangalaji, Muhammad Hasan *(Tawhid). Tawhid-i ibadatyiktaparasti.* 3rd edn. n.p., publisher not indicated, 1948 /] 1327-[9.

Surush, Abdulkarim (1990/1). *Qabd va-bast-i tiurik-i shariat: Naza riye-yi takamul-i marifat- i dini.* Tehran: Sirat, 1369 [1990-1].

(Surush, Abd al-Karim) Soroush, Abdul-Karim (1998). The Evolution and Devolution of Religious Knowledge. In C. Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook.* New York: Oxford University Press, 244-51.

Surush, Abd al-Karim (1999a). *Bast-i tajrube-yi nabawi.* 1st edn. Tehran: Sirat, 1378 [1999- 2000]; 2nd edn. same year (used here).

Surush, Abd al-Karim (1999b). *Siratha-yi mustaqim.* Tehran: Sirat, 1378 [1999-2000].

(Surush, Abd al-Karim) Soroush, Abdulkarim (2009). *The Expansion of Prophetic Experience -]Bast-i tajrube-yi nabawi[.* Trans. N. Mobasser, ed. and introd. f. Jahanbakhsh. Leiden: Brill.

Takim, A. (2007). *Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansatze in Suleyman Atess Zeitgenossischem Korankommentar.* Istanbul: Yeni Ufuklar.

Taymas, Abdullah Battal (1958). *Kazanli Turk meshurlarindan, vol. ii: Musa Carullah Bigi.* Istanbul: Siralar Matbaasi.

Topaloglu, B. (1993). *Kelam Ilmi: Giris.* Istanbul: Damla Yayinevi.

Topaloglu, B. (2004). *Kelam Arastirmalari Uzerine Dusunceler.* Istanbul.

Troll, C. W. (1976). Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) et le renouveau de la theologie musulmane (ilm al-kalam) au 19eme siecle. *IBLA (Revue de lInstitut des Belles Lettres Arabes,* Tunis) 138: 205-41.

Troll, C. W. (1977/1978a). Sir Sayyid Ahmad Khan, 1817-1898, and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh Khan and Sir Sayyids Rejoinder. *Islamic Culture* 51: 262-72 and 52: 1-18.

Troll, C. W. (1978b). *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology.* New Delhi: Vikas Publishing House.

Troll, C. W. (1982a). Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Numani (1857-1914). *Islam and the Modern Age* (New Delhi) 13: 19-32.

Troll, C. W. (1982b). The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Numanis al-Kalam, Introduced, Translated and Annotated. In C. W. Troll (ed.), *Islam in India: Studies and Commentaries.* Vol. i. New Delhi: Vikas.

Troll, C. W. (1983). The Salvation of Non-Muslims: Views of Some Eminent Muslim Religious Thinkers. *Islam and the Modern Age* (New Delhi) 14: 104-14.

Ulken, Hilmi Ziya (1966). *Turkiyede Cagdas Dusunce Tarihi.* 2 vols. Konya: Selcuk Yayinlari.

Vahdat, f. (2000). Post-revolutionary Discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity. *Critique: Journal for Critical Middle Eastern Studies,* Part I: Mojtahed Shabestari 16: 31-54, Part II: Mohsen Kadivar 17: 135-57 [part I republished in nearly identical form as Post-revolutionary Islamic modernity in Iran: the intersubjective hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari. In S. Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Quran.* Oxford: Oxford University Press, 2007, 193-224].

Wadud, A. (1999). *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Womans Perspective.* 2nd edn. New York: Oxford University Press.

Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Womens Reform in Islam.* Oxford and New York: Oneworld.

(Wajdi) وجدي، محمد فريد (عصر). **الإسلام في عصر العلم**. جزءان، ط ١. القاهرة: مطبعة الترقي ومطبعة الشعب، ١٣٢٠/١٩٠٢-٣ و١٣٢٢/١٩٠٤-٥؛ وأعيد طبعه في بيروت: دار الكتاب العربي، جزءان في مجلد واحد، ط٣، من دون بيانات (وهي المستخدمة هنا).

Weismann, I. (2001a). Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle. *Welt des Islams* ns 41: 206-37.

Weismann, I. (2001b). *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus.* Leiden: Brill.

Wielandt, R. (2002). Exegesis of the Quran: Early Modern and Contemporary. In J. D. McAuliffe et al. (eds.), *Encyclopaedia of the Quran.* Vol. ii. Leiden: Brill, 124-42.

Yar, Erkan (1998). Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam Ilmi. *Firat Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi* 3: 241-62.

Zarcone, T. (1996). Philosophie et theologie chez les djadids: la question du raisonne- ment independant (Igtihad). *Cahiers du monde russe* 37: 1-2, 53-63)= S. Dudoignon and f. Georgeon (eds.), *Le Reformisme musulman en Asie centrale: Du Premier renouveau a la sovietisation).*

Ziadat, A. A. (1986). *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860-1930.* Basingstoke: Macmillan.

الفصل الحادي والأربعون
نحو تفسير جديد للقرآن

يوهانا بينك

لا يمكن تصورُ استقصاءِ المقاربات التفسيرية الجديدة للقرآن إلا علىٰ نحو نوعي، فلا تفسيرُ القرآن في الحقبة الحديثة يتميز -في مجموعه- بالبحث عن فهم جديد له، ولا هذا البحث محدودٌ علىٰ نحو قاطع ببدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فبات من الصعب، بل من المحال، تعيين خطوط واضحة تفصل بين المقاربات التقليدية والمقاربات الحديثة؛ وذلك لعدة أسباب.

فمن جهة، تم استكمال النوع «التقليدي» من تفاسير القرآن بأنماط تفسيرية جديدة، في القرن الماضي وقبله، ولكن هذا النوع لا يزال ذا أهمية كبيرة؛ لأن [علم] التفسير موصوف بحق بأنه تراث موصول النَّسَب (genealogical tradition) (صالح ٢٠٠٤: ١٤)، حيث يقوم جزء كبير من عمل المفسر علىٰ استقصاء الآراء التفسيرية السابقة، وعلىٰ تقييمها في بعض الأحيان. وقد استمر هذا التراث إلىٰ يوم الناس هذا، ولكن وعاء التفاسير المتاحة بين يدي المفسر المعاصر يتضمن التفاسير الحداثية وما قبل الحداثية، ولا نستثنىٰ من ذلك حتىٰ التفاسير التىٰ تجنح جنوحًا كاملا نحو المحافظة (بينك Pink ٢٠١١: ٢٨٩-٩٠)؛ ولذلك ليس من السهل القطعُ بأن هذا العمل التفسيري أو ذاك يدخل -نوعيًّا- في تقييم المقاربات الحديثة في تفسير القرآن.

وكذلك لا يغني الاعتماد علىٰ الحدود النوعية شيئًا في تعيين هذه المقاربات، فعلىٰ الرغم من الدور المهم الذي تؤديه التفاسير القرآنية، فإن معظم

النظريات التفسيرية التجديدية وُضعت خارج الأطر الضيقة لهذا النوع [التقليدي]. وقد أصاب هذا النوع نفسه حظًّا من التطور، كما يتجلىٰ في التفاسير الموضوعية مثلا، أو في تلك التي تدرس السور وفقًا لترتيب نزولها. وعلاوةً علىٰ ذلك، تستند كثير من الأدبيات الشائعة عن الإسلام والحداثة، وعن المرأة والإسلام، وعن الشريعة في العصر الحديث، إلخ. علىٰ التفسيرات الحداثية للقرآن، فلا يمكن إغفالها جملةً.

ومهما يكن من شيء، فإن قَصْرَ البحث عن تفاسير جديدة للقرآن علىٰ حقبة زمنية معينة يثير بعض المشكلات. وفي معظم الدراسات المتعلقة بالتفاسير، يعد هذا البحث ظاهرة تبدأ في أواخر القرن التاسع عشر. ومبنىٰ هذا التقدير علىٰ الفرضية القائلة بأن القراءات ذات النزعة الإصلاحية للقرآن ظهرت بوصفها ردَّ فعل [استجابة] للتحدي الذي فرضته الأفكار الغربية، وسيطرة الغرب السياسية والثقافية. وعلىٰ الرغم من أن الحركات الإصلاحية -التي وُجدت في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، في القرن الثامن عشر وفي مطالع القرن التاسع عشر- كانت موضوع جدل واسع في الدراسات الإسلامية في العقود الأخيرة، فإنها كانت نادرًا ما تؤخذ في الحسبان فيما يتعلق بتفاسير القرآن. وإذا كان الأمر كذلك، فقد كانت تُردُّ عادةً بوصفها تقليدية ومحافظة [كذا!].

وعلىٰ الرغم من أن هذه الحركات كانت ذات طبيعة محلية، مختلفةَ الغايات والأفكار، فإنها اتحدت في نقدها للحالة التي انتهت إليها العلوم الإسلامية، ولا سيما الفقه. وقد جنحت في العموم إلىٰ رفض المذاهب الفقهية، وإلىٰ رد كثير من التراث الفكري الإسلامي، ودعت إلىٰ العودة إلىٰ «الدين الصحيح»، المبني علىٰ القرآن والسنة، لدحض «البدع» الحادثة. ولا يخفىٰ أن لهذه الأفكار صلة كبيرة بتفسير القرآن، ولاسيما أن مسلمي اليوم لا يزالون علىٰ تمسكهم بها. ومع ذلك، كان للإصلاحيين في أواخر القرن التاسع عشر، في تقبلهم لهذه الأفكار، خطة تباين علىٰ نحو كبير تلك التي كانت في عقول المتقدمين منهم (دلال Dallal ٢٠١٠).

ولعل من النافع -فرارًا من معضلة محاولة تحديد بدايات الإصلاح، أو التجديد، أو التحديث- التمييزَ بين اتجاهين كبيرين في تفاسير القرآن ذات النزعة الإصلاحية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تَدَاخَلا مع الزمن، وكان لكل واحد منهما إسهام غير منكور في الجهود الإصلاحية المتأخرة: «الاتجاه الإحيائي» (revivalist trend) الذي أثمرته التطورات الداخلية، والذي يتميز بطلب العودة إلىٰ مصادر الدين، وتحريرها من السلطة [التفسيرية] للمتأخرين من العلماء، و«الاتجاه الحداثي» (modernist trend)، الذي نشأ استجابة للتأثير الغربي، وحاول قراءة المصادر الدينية علىٰ نحو يتوافق مع النماذج [التفسيرية] الجديدة التي بدا أنها تسوس العالم الآن.

(١٠)
الإحيائية الإسلامية بوصفها جذورَ الإصلاح

لقد ظهرت الحركات الإصلاحية، أوالمفكرون الإصلاحيون، في أوقات متباينة، وفي مناطق مختلفة من العالم الإسلامي؛ بين بدايات القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر. ومع أنهم ينتمون إلىٰ أوضاع وموروثات محلية خاصة جدًّا، بدت الأفكار التي يدعون إليها ذات سمات مشتركة علىٰ نحو كبير، وكذلك الحال في تفاسيرهم للقرآن. ومن الأفكار الجوهرية المشتركة في التفسير التمسك «بظاهر المعنىٰ» في القرآن والسنة؛ ردًّا لمرجعية العلماء السابقين. وعلىٰ الرغم من وجود داعين إلىٰ هذا النوع من الفكر التفسيري فيما قبل الحقبة الحديثة (pre-modern period)، فإنه ظل اتجاهًا راديكاليًّا علىٰ هامش الموروث التفسيري إلىٰ القرن الثامن عشر (صالح ٢٠١٠)، حتىٰ تزايدت العناية -لدي إحيائيي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- بطائفة من الكتب، نحو «**مقدمة في أصول التفسير**» لابن تيمية، و«**تفسير القرآن العظيم**» لابن كثير، و«**الدر المنثور**» للسيوطي، وهو تفسير يعتمد علىٰ الأحاديث النبوية، ولعله كان أكثر الثلاثة تأثيرًا في ذلك الوقت. ويرجع الفضل أصالةً في إحياء تراث ابن تيمية

وتلامذته إلىٰ أعمال محمد بن عبد الوهاب (٩٢.١٧٠٣)، الذي يُعد هذا الإحياء -بلا شك- إسهامَه الأساسي والأبعدَ مدىً في الفكر التفسيري: فهو لم يخلِّف -خلافًا لغيره من العلماء الإحيائيين- كتبًا متخصصة في تفسير القرآن، إذا ما استثنينا كتابه «**فضائل القرآن**».

وتعد تصانيف شاه ولي الله الدِّهلوي (٦٢.١٧٠٣) ومحمد الشَّوكاني (١٧٦٠-١٨٣٥) أهم آثار هذه الحقبة الإحيائية في مجال تفسير القرآن.

فأما شاه ولي الله، فهو عالم الهند الشهير، الذي عاش في العصر الذي تعرضت فيه السلطنة المغولية للهجوم من قبل كثير من الفصائل المتنافسة، ومن بينهم الحكام الهندوس، الذين كانوا يشغلون شاه ولي الله أكثر مما يشغله نشاط الإنجليز في شبه القارة [الهندية]، علىٰ الرغم من الجهود اللاحقة التي أظهرته بطلا في مناهضة الإمبريالية (جالباني Jalbani ١٩٦٧؛ وانظر بالجون Baljon ١٩٧٧)، أو بوصفه أول عالم هندي «جسَّد الأفكار الغربية الوافدة» (بالجون ١٩٦١: ٣). بل لقد دعا إلىٰ ضرورة «إقامة علوم الدين» من خلال المواءمة بين الخلافات القائمة بين المدارس الفكرية.

وقد أكد -ككثير من الإصلاحيين- الحاجة إلىٰ الاجتهاد، إذا قام به أهله، الذين يعد نفسه منهم، ولكنه كان أقلَّ راديكالية من غيره من الإصلاحيين في موقفه من المذاهب (هيرمانسين Hermansen 1996: xxxi-xxxiii). ومما ذكره أيضًا انتماؤه إلىٰ الصوفية، وهو أمر يتجلىٰ في تفسيره للقرآن. والحق أن الموروث العلمي الذي غُذي شاه ولي الله بلَبانه كوَّن جزءًا مهمًّا من أعماله، حتىٰ عندما كان يجدُّ في الانبتات عنه، ولعل هذا الأمر ينطبق علىٰ جميع الإصلاحيين في عصره.

وجدير بالذكر أنه وضع تصوراته فيما يتعلق بتفسير القرآن في كتابه الفارسي «**الفوز الكبير في أصول التفسير**»، الذي تُرجم خامس فصوله، وآخرها، وأهمها قاطبة، إلىٰ العربية بعنوان مستقل «**فتح الخبير بما لا بد من حفظه في علم التفسير**»، كما أنه صنع -علاوة علىٰ ذلك- ترجمة فارسية محشَّاةً للقرآن، بعنوان «**فتح الرحمن بترجمة القرآن**»، لا تزال تحظىٰ بانتشار واسع.

ومما دعا إليه شاه ولي الله بقوة فهمُ القرآن من خلال القرآن نفسه أولا، وذلك بالنظر في السياق الداخلي للآيات، وكذلك في الآيات المتصلة بالموضوع نفسه. ولذلك قلل كثيرًا من أهمية دراسة تفاسير السابقين، إذ كان يعتقد أن طلاب القرآن يجب عليهم -متىٰ حصَّلوا علمًا كافيًا بالعربية- أن ينظروا في القرآن رأسًا، بدلا من مطالعة التفاسير، فالقرآن -في رأيه- يمكن أن يفهمه كلُّ طالب جادٍّ يعرف العربية، تمامًا كما كان ممكنَ الفهم للعربي الأول. حتىٰ الآيات المتشابهات -كالحروف المقطعة في أوائل السور- يمكن للعلماء أن يفهموها، فلا ينبغي أن يُنظر إلىٰ القرآن بوصفه نصًا يخاطِب من نزل عليهم [فحسب]، ولكن يجب أن يُقرأ وفقًا لمتطلبات كل عصر. ولذلك بدت أسباب النزول، وكذلك تفسيرات المتقدمين -ومنهم الصحابة أنفسهم- ذات أهمية ضئيلة نسبيًّا في نظره.

وينبغي -في رأيه- ألا تُقحم في تفسير القرآن علوم أخرىٰ، كالنحو مثلا، الذي يجب ألا يُزاد في طلبه علىٰ المقدار الذي يبلغ به المرء مبلغ العربي الأول في تلقيه للقرآن، لا بوصفه مجالا علميًّا مستقلا. وكذلك يجب علىٰ المفسر ألا يتبع مذهبًا بعينه في التفسير، ولا في النحو، ولا الكلام، وإنما أفضل التفسير ما جنح نحو «ظاهر المعنىٰ» في القرآن والسنة، وما كان مناسبًا للسياق الداخلي للقرآن؛ ولذلك كان الحديث النبوي مما ينبغي اعتماده في التفسير.

ويقسم شاه ولي الله المحتوىٰ القرآني -فيما يتعلق بهذا السياق الداخلي- إلىٰ خمسة مجالات موضوعية، لا يباعد القرآن بينها، وإنما تتقلب آياتُه فيها جميعًا، علىٰ نحو يتغيا مقاصد تربوية وأدبية، لا نظرية؛ ولذلك كانت البنية القرآنية مقصودة تمامًا، فينبغي ألا تُغفَل في التفسير. وقد اعتمد هذه الأفكارَ فيما بعد أصحابُ «نظم القرآن»، وكذلك أنصار التفسير الأدبي.

وقد نَحَتْ عناية الدهلوي بعصمة القرآن وكماله منحىٰ دفاعيًّا، وآية ذلك أمور، منها تشككه في [كثير] من دعاوىٰ النسخ، فقد انتهج نهج السيوطي، لكن علىٰ نحو أكثر تشددًا، وحاول أن يستبعد -ما أمكن- كثيرًا منها ببيان التوافق بين الآيات، فنزل بعدد ما جرىٰ فيه النسخ منها إلىٰ خمس، وكانت عند السيوطي تسع عشرة (بالجون ١٩٧٧؛ جالباني ١٩٦٧: ٥-٢٨).

فإذا ما انتهىٰ بنا المقال إلىٰ تفسير «**فتح القدير**» للشوكاني، رأينا تشابهًا كبيرًا مع الأفكار التي صاغها شاه ولي الله قبل عقود فيما يتعلق بتفسيره، علىٰ الرغم من أن الراجح أنه لم يكن ثمة أي تأثير مباشر.

ومن ذلك أن الشوكاني لم يعتمد سوىٰ ظاهر المعنىٰ في القرآن والسنة طريقًا للتفسير، وإن كان قد خالف الدهلوي، فاستوجب في المفسر علمًا باللسان العربي أوسع مما دعا إليه سلفُه الهندي. والحق أن أقواله تكشف عن إيمان وثيق بكمال النص القرآني، كما أنه كان يؤثر -طلبًا لرفع الخلاف- التفسيرات الجامعة التي تتضمن طائفة من المعاني الممكنة. وفي رأيه أيضًا أنه لا حاجة إلىٰ حشو التفسير بالمسائل الخلافية في العلوم الأخرىٰ، كالخلافات الكلامية والفلسفية والفقهية، إلا أن تدعو إلىٰ ذلك داعية التفسير نفسها. وبينما كان الحديث مصدرًا مهمًّا في تفسيره، كانت نظرته إلىٰ أسباب النزول نظرة استرابة -في الغالب- في صحة ثبوتها. وقُلْ مثل ذلك فيما روي من تفاسير الصحابة، التي كانت كثيرًا ما تتعارض، فلا يقوم بها برهان شافٍ (بينك ٢٠١٤).

علىٰ أن ثمة اختلافات تلوح بين مقاربة شاه ولي الله ومقاربة الشوكاني، فقد كان الأخير أشد تمسكًا بالاجتهاد، فطرح المذاهب جملة، كما لم يشرك الدهلوي حبه للتصوف، وكان أكثر منه قبولا للتفسيرات المتعددة متىٰ تكافأت، ويرىٰ أن الاقتصار علىٰ تفسير واحد ضرب من التعسف، ما لم يدع إلىٰ ذلك صريح القرآن أو السنة، ويرىٰ كذلك أن من القرآن ما لا سبيل إلىٰ تفسيره، وهو المتشابه.

وعلىٰ الرغم من هذه الاختلافات، فإن هاتين المقاربتين في تفسير القرآن تمثلان اتجاهين كانا يُعدان -في ذلك الزمان- جديدين من عدة جهات، كما أن لهما أثرًا باقيًا في جهود المسلمين التفسيرية إلىٰ زماننا هذا. وأُولىٰ هذه الجهات السعي إلىٰ تقديم المرجعية الإلهية علىٰ المرجعية البشرية من خلال الاعتماد ابتداءً في التفسير علىٰ القرآن والسنة، والتشكك الشديد فيما سواهما من مصادر المعرفة. وقد اشترك الرجلان في فهمهما لمعنىٰ العلم علىٰ نحو أضيقَ نطاقًا مما كان عليه الأمر قبل ذلك، فهو محدود في تفسير المصادر الدينية، وما اتصل بها

اتصالا وثيقًا من الحقول المعرفية. واشتركا كذلك في عنايتهما الكبيرة بعصمة النص القرآني وكماله، وهو اتجاه تفاقم في الخطابات الحديثة ذات المنحىٰ الدفاعي في إعجاز القرآن، وفي الرد الواسع لدعاوىٰ النسخ (براون Brown ١٩٩٨). ومما يجدر ذكره ختامًا موقفُهما النقدي حِيال أسباب النزول، حتىٰ تلك المتفق عليها؛ لأنه يدل علىٰ الاهتمام الشديد بنقل معايير النقد الحديثي إلىٰ تفسير القرآن، وبوضع النص [القرآني] في مركز التفسير، مع تهميش أسباب النزول، التي تتعارض غالبًا فيما بينها، والتي لم تَثبت صحتها، ولا تسهم دائمًا في فهمٍ أفضل للنص. علىٰ أن هناك اتجاهًا طفيفًا نحو اعتماد السياق التاريخي (historical contextualization) يتراءىٰ لدىٰ الشوكاني، فقد رد طائفة من أسباب النزول لعدم توافقها مع سياق الآية التي قيل إنها سبب نزولها، وهذا نمط من الاستدلال عولت عليه التفاسير الإصلاحية كثيرًا فيما بعد (بينك ٢٠١٤).

لقد كان الاتجاه الإحيائي في القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر إرهاصًا بالجهود التفسيرية الإصلاحية اللاحقة، وهو الذي وضع الأساس التفسيري لها. وفي الحق أن تأثير الإصلاحيين المتقدمين قد تجاوز حدود بلادهم، ومن أظهر الأمثلة علىٰ ذلك تفسير **«فتح البيان في مقاصد القرآن»**، للعالم الهندي صديق حسن خان (١٨٣٢-٩٠)، الذي توسع جدًّا في النقل عن الشوكاني، وكان واسع الانتشار -وقد كُتب بالعربية- في الأراضي العربية والعثمانية جميعًا. وممن كان يكثر النقل عن **«فتح البيان»** المفسرُ السوري، جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤)، فكان بذلك يعتمد علىٰ الشوكاني، وهو لا يعلم. ولم يزل كتابه **«محاسن التأويل»** معتمدًا لدىٰ المفسرين المعاصرين. أما الشوكاني، فهو معدود من مرجعيات الإصلاحيين، كمحمد عبده ورشيد رضا (دلال ٢٠٠٠)، تمامًا كما كان لشاه ولي الله تأثير علىٰ أجيال منهم في شبه القارة الهندية، وفيما وراءها.

وعلىٰ الرغم من أن التلقي اللاحق لتفاسير متقدمي الإصلاحيين جعل هذ التفاسير وثيقة الصلة بالتفاسير الحديثة، فإن ما كان يشغل أولئك المتقدمين يختلف اختلافًا كبيرًا عما شغل المتأخرين، بل إن هؤلاء كانوا كثيرًا ما يسيئون

شرح مقاصد الأولين (دلال ٢٠٠٠؛ ٢٠١٠). فلا يمكن الوقوف في تفسير الشوكاني ولا في تفسير الدهلوي علىٰ خطة للتحديث، ولا علىٰ محاولة لمواجهة خطر التفوق الغربي، كما أن التغيرات الاجتماعية التي أنتجها ظهور التعليم العلماني ووسائل الإعلام الجماهيرية لم تكن قد حدثت بعدُ في زمانهما.

(٢)
بواكير التفسير الحديث للقرآن

شهدت العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر انقطاعًا في التاريخ الفكري للعالم الإسلامي، فتأثرت بذلك علوم القرآن -كسائر مجالات الفكر الديني- تأثرًا كبيرًا. وعلىٰ الرغم من أن العلماء ظلوا يكتبون تفاسير للقرآن، تقليديةً في أسلوبها، وفي مضمونها أيضًا في الغالب، فقد ظهر آنذاك اتجاه حداثي، أحدث تغييرًا جذريًا في التقاليد المرعية في تفسير القرآن علىٰ عدة مستويات: الأسلوب، والشكل، والمحتوىٰ، وجمهور المخاطَبين. ومما يميز مطالعَ الحقبة الحديثة أيضًا وجودُ محاولاتٍ تهدف إلىٰ تصوير الإسلام متفقًا مع العلم والقيم الغربيين. وعلاوة علىٰ ذلك، كان كثير من المفكرين يأملون أن يمكِّن الإصلاح الديني العالمَ الإسلامي من التغلب علىٰ تخلفه الملموس، ومن التخلص من الإمبريالية الغربية. ويعدل هذا الأمرَ في أهميته أن هذه الحقبة -التي امتدت إلىٰ الخمسينيات من القرن العشرين تقريبًا، مع وجود اختلافات إقليمية- شهدت نشأة نخبة من المثقفين لم يكونوا من رجال الدين، ولكنهم يسهمون -مع ذلك- في شرح المصادر الدينية.

ويعد العالم الهندي، السيد أحمد خان (١٨١٧-٩٨) أول الأنصار المهمين لبواكير التفسير الحديث للقرآن، فقد أفرد له سبعة مجلدات من مجموع مصنفاته، بعنوان «**تفسير القرآن**» (نشر بين ١٨٨٠-١٩٠٤)، مع رسالة صغيرة بعنوان «**التحرير في أصول التفسير**» (١٨٩٢). وتأثر بالتربية الصوفية وبآراء شاه ولي الله الدهلوي. علىٰ أن من السمات الجديدة المهمة التي ميزت نظرته للقرآن تلك

الطريقةُ التي حاول أن يبرهن بها علىٰ مطابقة القرآن للعلم الغربي. ولما كان مؤمنًا إيمانًا قويًا بأن شفاء العالم الإسلامي من داء التخلف إنما هو في اكتساب العلوم الحديثة، فقد جعل أكبر همه دحض المعتقد الشائع بأن هناك تناقضًا بين هذه العلوم ودين الإسلام. وهو يرىٰ أن القرآن هو الركن الركين لهذا الدين؛ لما أثبته النقد التاريخي من أن أكثر الأحاديث المروية غير صحيحة.

من أجل ذلك، ذهب خان إلىٰ أن المرء يمكنه أن يدرك التطابق بين نظرة كوبرنيكوس والآيات الكونية في القرآن إذا تمسك بالأصول التالية في التفسير: أن تفسيرات المتقدمين -الذين كانوا إما غيرَ معنيين بالعلوم الطبيعية أصلا، وإما ممن أسس آراءه علىٰ الفلسفة الطبيعية اليونانية- غيرُ مُلزِمة. وأن القرآن ينبغي أن يُفهم علىٰ نحو ما كان يمكن أن يفهمه العرب الأميون من أبناء القرن السابع الميلادي، فلا تُفسر آياته الكونية بالمعني الفني العلمي. وأن المعاني المجازية جزء من القرآن، وإذا كانت الكلمات في أي لغة إنسانية تعجز عن وصف ذات الله، فلا يبعد أن يكون الأمر كذلك في الحقائق الكونية. وقد ألح السيد أحمد خان -في العموم- علىٰ ضرورة العودة إلىٰ لغة الخيال [المجاز] وعالمه، كما كانا عند العرب في زمن النبوة، فإذا ما وصف القرآن السماء بأنها سقف يمكن النفوذ منه، فليس هذا وصفًا لحقيقة فلكية، ولكنه وصف يوافق إدراك العرب القدماء للعالم، وإذا كانوا هم يستخدمون المجاز في كلامهم، فمن الطبيعي أن يستخدمه القرآن، علىٰ الرغم من كماله وإعجازه. وقد أشار السيد أحمد خان -في هذا السياق- إلىٰ ضرورة التفرقة بين مقصود الآية القرآنية واللغة المستخدمة في الكشف عن هذا المقصود، فالإشارة إلىٰ ظاهرة طبيعية تحدث في سياق الحوادث الأخروية ربما كان حديثًا عن الطبيعة، ولكنه يهدف إلىٰ إبلاغ رسالة تتعلق باليوم الآخر، لا إلىٰ تقرير حقائق علمية.

وقد أبدىٰ السيد أحمد خان اهتمامًا بالتمييز بين التفسير المجازي والتأويل المعتسَف، فهو يرىٰ أن المصير إلىٰ المجاز ليس تعسفًا؛ لأن الحاملَ عليه قدرةُ الله وحكمته، والمنطق الكامن في عملية الخلق. وتفصيل ذلك أنه لا يمكن إجراء معنىٰ آية من الآيات علىٰ ظاهره إذا كان هذا الظاهر يعارض الملاحظات العقلية

والحقائق العلمية، وإلا كان معنىٰ ذلك أن الله يوحي آيات تُكذِّب ما أودعه خلقَه من القوانين، والحقائق لا تنقض الحقائق، فحقيقةُ ما يسع العقلَ إدراكُه والحقيقة التي جاء بها الكتاب لا تتعارضان. ولما كان الدين إنما نزل من أجل الإنسان، فلا يمكن بحال أن يكون فهمه وراء طور عقله، وإن كان من الممكن أن يستغرق اكتشاف بعض الحقائق عدة قرون (ترول ١٩٧٨: ١٤٤-٧٠).

ومن المآخذ التي وُجهت إلىٰ مقاربة السيد أحمد خان التفسيرية الافتقارُ إلىٰ الدقة في المصطلحين: «العقل» و«الطبيعة» (ترول ١٩٧٨: ١٧٤-٦). وأغلب الظن أن مرد ذلك إلىٰ خطته الدفاعية التي كانت تكمن وراء جهوده التفسيرية، فما كان إنكاره المعجزات و«الخرافات» -في جانب كبير منه- إلا ردًّا مباشرًا علىٰ النقد الاستشراقي. وكذلك ترجع رغبته في البرهنة علىٰ وجود توافق بين القرآن وبين العقل والعلم -اللذيْن كانا يُعدان، في زمانه، القوىٰ الفعالةَ [الإيجابية] التي تتصل اتصالا وثيقًا بالحداثة الغربية، والتي تعد من لوازم التقدم- إلىٰ الصورة التي قدمها الاستشراق عن الإسلام بوصفه رجعيًا، وغير عقلاني.

وإذا كان تأثير السيد أحمد خان قويًّا في شبه القارة الهندية، فمما لا شك فيه أن الجهود التفسيرية التي قام بها محمد رشيد رضا (١٨٤٩-١٩٠٥)، وابتناها علىٰ دروس محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وتُعرف عمومًا بـ«**تفسير المنار**» (في الأصل: «**تفسير القرآن الحكيم**») كانت أكثر الأعمال التفسيرية الحديثة تداولا في العالم الإسلامي، إذ لم يكن تأثيره مقصورًا علىٰ العالم العربي، وإنما امتد إلىٰ آسيا الوسطىٰ، وإندونسيا، بل إلىٰ الصين (دودوانيون وآخرون Dudoignon et al. ٢٠٠٦: الفصول ١-٧)، ولا يزال كذلك مرجعًا في كتب التفسير المعاصرة (بينك ٢٠١١: f.٢٨٩).

ومن الممكن التمييز بوضوح بين إسهام محمد عبده وإسهام رشيد رضا في هذا العمل. والحق أن أكثره بقلم هذا الأخير، الذي كان أكثر جنوحًا إلىٰ المحافظة، وأقل غموضًا، وأشد نزوعًا إلىٰ استخدام القرآن من أجل إرساء تصور اجتماعي وسياسي معين (جومبيه ١٩٥٤). علىٰ أن الرجلين كليهما كانا يؤثران -كمتقدمي الإصلاحيين- اتباع ظاهر المعنىٰ في القرآن، والإعراضَ عن تفسير

المتشابهات تفسيرًا عقليًا. وكانا ينكران كذلك الإسرائيليات، متبعين آراء ابن تيمية، التي لم تكن واسعة الانتشار قبل عصر محمد عبده (توتولي Tottoli ١٩٩٩). وكذلك كانا يعتقدان وجوب فهم القرآن علىٰ نحو ما فهمه الناس في زمان النبوة. غير أن محمد عبده خاصة قد ترسخ في نفسه أنه لا تعارض بين النقل وما أثمره العقل، ومن ذلك خطاب العلم الحديث.

علىٰ أن العلم كان أقل مركزية لدىٰ عبده ورضا منه لدىٰ السيد أحمد خان، علىٰ الرغم من اشتراك ثلاثتهم في الرغبة في تمكن المسلمين من النيْل من بركات أسلوب التقدم الغربي. وإنما كانت وحدة الأمة هي الشغلَ الشاغلَ للأوليْن، كما يدل علىٰ ذلك مبدأ «التوحيد»، وهما يرجوان بلوغ هذه الغاية بإلغاء المذاهب، وسائر العوامل التي تفضي إلىٰ التشرذم، وكذلك بالتأسي بالسلف الصالح، ولا سبيل إليه إلا بالتعليم؛ الذي يُعد غيابه من الأسباب الرئيسة في التخلف والفقر والتردي الخلقي. وقد تجلىٰ حرصهما علىٰ وحدة الأمة في الاهتمام الشديد -الذي أبداه رضا خاصة- بأحوال المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي، وفي التبادل المعرفي بينه وبين علماء البلاد الأخرىٰ، الذي زخرت به الاستطرادات الموضوعية المبثوثة في أثناء «**تفسير المنار**» وأنحائه.

والحق أن هذه الاستطرادات تقفنا -إذا ما قورنت بالأعمال التفسيرية المتقدمة- علىٰ اختلاف مهم في الشكل والأسلوب، لا في المحتوىٰ فحسب، فالجِدَّة في «**تفسير المنار**» تتجاوز حدود الموضوعات. وتفصيل ذلك أن نشره ابتداءً في وسيلة إعلام جماهيرية، هي صحيفة «المنار»، كان الحاملَ علىٰ ما تميز به من أسلوب سردي، ومن استطرادات مطولة، ومن جنوح إلىٰ الوعظ وتوجيه القراء. ولما لم يكن رضا ممن تلقىٰ التعليم الديني التقليدي، فقد تجلىٰ ذلك في مقاربته التفسيرية غير التقليدية، وفي استخدامه الانتقائي للمصادر التي ترجع إلىٰ حقبة ما قبل الحداثة، وفي التعويل علىٰ الكتابات الغربية في مختلف المجالات. وتشير كثير من حواشي تفسيره صراحة إلىٰ أحداث معاصرة، مما يدل علىٰ رغبته في جعل القرآن موصول السبب بهموم الأمة الواقعية في عصره.

وثمة سمة مهمة أخرىٰ في هذا التفسير، تدل علىٰ أنه ذو أهمية دائمة للنظرية التفسيرية الحديثة، وهي افتتاحه تفسير كل سورة بمقدمة تعالج هذه السورة بوصفها وَحدةً واحدة، ونصًا مترابط الأجزاء، يشد أركانَه منطقٌ داخلي، لا طائفة من الآيات المجموعة التي أوحيت في مناسبات مختلفة (مير Mir ١٩٩٣؛ ياسوشي Yasushi ٢٠٠٦: ١٩.f).

وقد أخذت في الازدهار -إلىٰ جانب المقاربات الحداثية التي ذكرناها- أشكال أخرىٰ من الاتجاه الإصلاحي، كتفسير «**محاسن التأويل**» للقاسمي، الذي تأثر بالمفاهيم [الأفكار] القرآنية (scripturalist ideas)، كما أكد الأهمية الكبيرة للحديث [النبوي]. وهو أدنىٰ إلىٰ الموروث [التفسيري] من «**تفسير المنار**»، وإن كان يعرض في بعض الأحيان لقضايا معاصرة. وفيه مناقشات كثيرة لمسائل من الفقه، أبدىٰ فيها القاسمي ميلا قويًا إلىٰ المذهب الحنبلي. ويدين هذا الكتاب في منهجيته لابن تيمية وابن كثير،كما تدل علىٰ ذلك شدة عنايته بالحديث، ورده للإسرائيليات، وموقفه الجدلي ممن يسمون «أهل الرأي».

علىٰ أن القاسمي خالف عن محمد عبده وطائفة من الحداثيين الهنود، فلم تكن له عناية بالغرب في تفسيره، كالحال في بعض الكتب الأخرىٰ التي صنفت في تلك الفترة نفسها، ولعل السبب في ذلك أنه قد فرغ منه، ودمشق لم تزل في أيدي العثمانيين. ولكنه كان يعتقد -كغيره من الحداثيين- أن العودة إلىٰ المصادر الأساسية، القرآن والسنة، هي سبيل الأمة إلىٰ استعادة قوتها الأولىٰ. وتشير المصادر الكثيرة التي رجع إليها إلىٰ أن المحاورات العلمية لذلك العهد كان قد تجاوزت الحدود المحلية.

وقد شهد مطلعُ الحقبة الحديثة أيضًا -إلىٰ جانب المساعي المتعلقة بتفسير القرآن كله من منظور إصلاحي- عدةَ جهود تنصرف إلىٰ بحثٍ موضوعي في قضايا معينة، كالعلاقة بين الإسلام والعلم، والعلاقات بين الجنسين، وتنبني آراء أصحابها علىٰ المقاربة التفسيرية الحداثية. ومن أمثلة ذلك القاضي المصري، قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨)، الذي كان تلميذًا لمحمد عبده، ونشر كتابه «**تحرير المرأة**» في سنة ١٨٩٩، فاستخرج أكثر ما فيه من الحجج من القرآن. وكان

مشغولا -كغالب الحداثيين في زمانه- بتقدم أمته، الذي لم يكن من سبيل إليه -في رأيه- ما لم تتلق المرأة المصرية -وهو يركز هنا علىٰ المرأة الأرستوقراطية خاصة- حظها من التعليم، وتصبح جزءًا من الحياة الاجتماعية بنزع الحجاب. ولما رأىٰ أن كثيرًا من المصريين يعتقدون أن الوضع المتدني للمرأة أمر دعا إليه الدين، عرَّج علىٰ تفسير القرآن لدحض هذه المقولة، وأكد أن الوحي إنما جاء لتكريم المرأة، لا لقهرها. وكذلك ذكر أن مقترحاته [بهذا الشأن] ليست بدعة دعت إليها شهوة محاكاة الغرب، ولكنها تهدف إلىٰ إصلاح أحوال المرأة علىٰ وفق الوضع الذي أراده القرآن لها، بريئًا من أغاليط العادات التي أثمرها طول الاستبداد. ومن الممكن أن يفهم كلامه هذا علىٰ أنه محاولة لفصل الرسالة القرآنية عن التفسيرات المتأخرة التي شكلتها الظروف الاجتماعية والعادات، حتىٰ أمست ولها من القدسية والحرمة مثلُ ما لنصوص الشرع. ومن السمات الحداثية الأخرىٰ في مقاربته تعويله علىٰ تفسير القرآن في تحقيق أغراض تتعلق بالشأن الاجتماعي، فهو يرىٰ أن القرآن لم يقتصر علىٰ معالجة القضايا الأخروية، ولكنه أفرد جزءًا كبيرًا للتصرفات الدنيوية، فليس ثمة ما يبرر إذن حرمان نصف البشرية من أن يشاركن مشاركة اجتماعية فعالة. وقد أشار -لتعزيز هذه الحجة- إلىٰ ما أوجبه القرآن من إيتاء الزكوات وعمل الخيرات، مما لا تستطيع المصريات الوفاء به بسبب ما يعانينه من الإقصاء الاجتماعي، علىٰ الرغم مما في ذلك من الخير العميم. ومما آمن به قاسم أمين أيضًا من مبادئ التفسير الحداثي أمور تتعلق بالفقهيات، كالاجتهاد، والمصلحة، والتيسير، ومقاصد الشريعة، وكان كثيرًا ما يحيل إلىٰ الإصلاحيين، كمحمد عبده وصديق حسن خان، دعمًا لأدلته. وعلىٰ الرغم من أن كتابه -وكثيرًا غيره مما نحا نحوه- لم تكن تفاسير قرآنية صريحة، فإنها قد جلَّت كثيرًا من سمات الخطاب التفسيري الحداثي، كالاهتمام بالفقه والأخلاق الاجتماعية، واستخدام القواعد الفقهية في تكييف الأحكام القرآنية علىٰ وفق مطالب الحياة العصرية، وتفسير القرآن في ضوء «مقاصده العامة». علىٰ أن هذه السمة الأخيرة للتفسير الحداثي قد زجت بأنصاره في دعاوىٰ معتسفة؛ لأنه

إذا لم يكن ثمة إجراء تفسيري واضح لتحديد المقاصد العامة في القرآن، فإن من السهل استخدام القرآن في الوصول إلىٰ نتائج محددة سلفًا، تستلهم -في حالة قاسم أمين- نموذج المجتمع الغربي.

والحق أنه لا سبيل إلىٰ تصور الأفكار الجديدة التي أُدخلت علىٰ تفسير القرآن في مطلع الحقبة الحديثة إلا في ضوء التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت في ذلك الوقت، فقد أتاح انتشار الصحافة في الشرق الأوسط ضروبًا جديدة كلَّ الجِدَّة من المحاورات التي تجاوز الحدود المحلية، وتصل إلىٰ جمهور جديد سوىٰ طبقة علماء الدين. وكذلك كان ظهور التعليم العلماني إيذانًا للمسلمين الذين تلقوا تعليمًا غير ديني بالإسهام في هذا الحقل، وللباحثين بالدراسة في الخارج. وقد أفضت هذه التطورات إلىٰ حدوث تغييرات في نوع التعليم بعيدة المدىٰ في الأسلوب وفي المحتوىٰ.

وعلىٰ الرغم من أن مفسري هذه الحقبة مختلفون في تفاسيرهم، وفي آرائهم في القضايا الاجتماعية والسياسية، فإن أعمالهم تتميز في العموم باهتمام كبير بأسلوب التقدم الغربي، وباتجاه دفاعي قوي وغير مسبوق. وهم مجمعون -علاوة علىٰ ذلك- علىٰ العناية بالتقدم الاجتماعي، ممثَّلا في إتاحة التعليم لعدد أكبر من المسلمين، وفي محاربة الفقر، وفي تعزيز الكفاءة الاقتصادية، وأجهزة الدولة. وهذ الجانب الأخير هو الأكثر تأثيرًا في التلقي اللاحق لبواكير التفاسير الحديثة، وهو موجود حتىٰ في بعض تفاسير القرآن الحديثة ذات النزوع القوي نحو المحافظة (بينك ٢٠١١: ٢٨١، f.٢٨٩).

(٣)

أنماط حديثة في مذهب الإعجاز

من الاتجاهات التفسيرية المهمة التي ظهرت في مطالع الحقبة الحديثة ذلك الاتجاه الذي سعىٰ إلىٰ إقامة الأسباب بين القرآن والعلوم الحديثة. وعلىٰ الرغم مما لقيه هذا الفرع التفسيري من استنكار كثير من علماء الدين المتخصصين، ومن

المثقفين، فإنه لم يزل مستحسَنًا لدىٰ خلْقٍ كثيرين إلىٰ يومنا هذا، وليس بين الحداثيين وحدهم. ولا يقتصر «التفسير العلمي» علىٰ إثبات التوافق بين القرآن وما انتهت إليه العلوم العقلانية (rational science)، علىٰ نحو ما كان يقول محمد عبده والسيد أحمد خان، بل يتجاوز ذلك إلىٰ البرهنة علىٰ أن المكتشفات العلمية الحديثة -التي لم يكن من الممكن أن تكون معلومة بحال لدىٰ العرب في زمان النبوة- موجودةٌ في القرآن. وعلىٰ الرغم من أنه كان هناك مفسرون من حقبة ما قبل الحداثة يعتقدون أن القرآن يحوي جميع العلوم، وحاولوا -تَبَعًا لذلك- تَبيُّنَ النتائج العلمية لبعض الأنواع في النص القرآني، فإن مقاربتهم كانت تُعوِزها النزعة الدفاعية التي في «التفسير العلمي»؛ إذ كان هذا مستغرَقًا في العلم الغربي.

ولعل المصري، طنطاوي جَوْهري (١٨٢٦-١٩٤٠)، يعد أشهر أنصار هذا الاتجاه، وله كتاب عجيب، عنوانه «**الجواهر في تفسير القرآن الكريم**»، تغيا فيه مقصدًا تعليميًا؛ إذ أراد أن يقنع المسلمين بأهمية دراسة العلوم لإدراك التقدم، وللحصول علىٰ الاستقلال السياسي، فاختار طائفة من المقاطع القرآنية التي تومئ -في رأيه- إلىٰ موضوعات علمية معينة، ثم جعل يُفصِّل القول فيها تفصيلا، ويقرن شرحه بالجداول والصور.

وليس من وَكْد التفسير العلمي -في العموم- أن يصل الأسباب بين جمهور المسلمين والعلوم الحديثة، ولكن أن يثبت الإعجاز العلمي في القرآن، ومن هذا الوجه كان كثير من كتبه إنما يخاطَب بها المسلم «الذي فترت حماسته [الدينية]»، أو غير المؤمن، ولا سيما أولئك الذين لا يستطيعون قراءة القرآن بالعربية، ولا الوقوف علىٰ إعجازه البلاغي. وغالبًا ما يجنح إلىٰ التفسير العلمي من المسلمين أولئك الذين تلقوا تعليمًا فنيًا أو علميًا، وإن كانت بعض التفاسير المعيارية التي كتبها علماء دين لم تخل أيضًا من بعض الإشارات (ڤيلانت ٢٠٠٢).

وثمة حوار موسَّع يدور علىٰ الإنترنت حول المعجزات العلمية في القرآن، ويجري فيه ذكر مجموعة متزايدة أبدًا من المكتشفات العلمية التي يُدعىٰ احتواء القرآن عليها، ثم يكون تمام ذلك دائمًا بإيراد أنماط أخرىٰ من المعجزات

القرآنية، كذكره أحداثًا تاريخية وقعت بعد زمن النبوة، وكالإشارة إلىٰ اكتشافات أثرية لم يكن عرب القرن السابع علىٰ علم بها.

وثَمَّة ظاهرة أخرىٰ انتشرت انتشارًا واسعًا، تتعلق بالجهود القائمة علىٰ الحاسوب لتحديد البنية العددية في القرآن، التي لا يسع بشرًا اختراعُها. ومن أشهر أنصار هذا الاتجاه الأمريكيُّ [مهاجَرًا وجنسية]، المصريُّ مولدًا، رشاد خليفة (١٩٣٥-٩٠)، في كتابه «**الحاسوب يتكلم: رسالة الله إلىٰ العالم**» *(The Computer Speaks: Gods Message to the World)* (١٩٨١)، وفي كتب أخرىٰ له بالعربية وبالإنجليزية، قام فيها بتحديد البِنىٰ العددية في القرآن بناءً علىٰ العدد ١٩. ولنقل مرة أخرىٰ: إن هذه الظاهرة ليست جديدةً كلَّ الجِدَّة، ولكن التوجه الدفاعي القوي، والحماسة والذيوع اللذين حظي بهما هذا النمط التفسيري، كلٌّ ذلك لا نظير له قبل القرن العشرين.

علىٰ أن مذهب الإعجاز الذي كان سائدًا في حقبة ما قبل الحداثة، والذي تعلق بالجانب اللغوي والبلاغي للقرآن، لم يندثر جملة، ولكنه جعل يتوارىٰ شيئًا فشيئًا تحت وطأة أنماط الخطاب الإعجازي المذكور سلفًا، الذي ظهرت فائدته في توجهه إلىٰ أعداد متزايدة من المسلمين المثقفين، الذين لم يكونوا من علماء الدين، ولا من القادرين علىٰ قراءة العربية.

وقد تلقىٰ التفسير العلمي نقدًا شديدًا من قِبَل جماعة من الكُتَّاب المسلمين ومن المفسرين، وذلك لعدة أسباب، منها اشتماله علىٰ أخطاء واقعية، علىٰ نحو ما بينت عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) في نقدها التفصيلي للحجج العددية لدىٰ رشاد خليفة ومصطفىٰ محمود (بنت الشاطئ ١٩٨٦: ١٨٩-٣٠٩). ومنها ما أشار إليه بعض المؤلفين، كأمين الخولي -من منظور لغوي- من أن التفسير العلمي يعزو إلىٰ الألفاظ القرآنية معاني حديثة كـ «الذَّرَّة»، وهذا غير صحيح تاريخيًّا ولا معجميًّا. ومن النقود الموجهة إلىٰ هذا التفسير أيضًا أن القرآن لم يكن ليحمل رسالة إلىٰ أناس لا يستطيعون فهمها؛ أعني أهل الزمان الأول. وكذلك يُتهم أنصار التفسير العلمي بأنهم يفهمون الكلمات والعبارات علىٰ غير وجهها، فلا يلتفتون إلىٰ وظائفها في النص، ولا يُلقون بالا إلىٰ ظروف [أسباب]

نزولها، ومن ذلك فهمهم لوصف الأحوال الأخروية في القرآن علىٰ أنها حقائق فلكية. ومن المنظور العقدي، ذهب كثير من علماء المسلمين إلىٰ خطورة الاعتماد علىٰ هذا التفسير؛ لأنه ينطوي علىٰ مخاطرة «تخطئة القرآن» بما جدَّ من المكتشفات العلمية، أو بأن يقوم بعض متأخري العلماء بتصحيح اكتشافات علمية تم استخراجها من القرآن من قبل، مما يفسح مجال الشك -بلا داع- في صدقه وكماله. والقرآن بعدُ -كما يقول منتقدو التفسير العلمي- ليس كتابَ علم [طبيعي] ولا كتاب تاريخ، وإنما هو كتاب هداية دينية وخلقية، ينبغي أن يُلتمس الدليل علىٰ أصله الإلهي في صدق إخباره عن الله، وفي صحة منهجه الأخلاقي، لا فيما حواه من معجزات مدعاة، علمية أو غير علمية (ڤيلانت ٢٠٠٢).

ومن الاتجاهات التي تتباعد عن هذه الأنماط الحديثة في الإعجاز، وإن كان متصلا بها، ذلك الاتجاه المتزايد نحو النظر إلىٰ القرآن بوصفه نصًّا متسقًا، كامل النظم [كذا! ولعلها «النظام»]. وأول من دعا إلىٰ هذا النظر العالمُ الهندي، حميد الدين الفراهي (١٨٦٢-١٩٣٠)، الذي تأثر تأثرًا كبيرًا بأفكار شاه ولي الله. ثم جرت تفاسير أخرىٰ في هذا المضمار، منها «**تدبر القرآن**» لأمين أحسن الإصلاحي (١٩٠٤-٩٧)، و«**في ظلال القرآن**» لسيد قطب (١٩٠٦-٦٦)، و«**الأساس في التفسير**» لسعيد حوَّىٰ (١٩٣٥-٨٩)، فبذلت جهودًا كبيرة للبرهنة علىٰ أن النظام القرآني ليس عشوائيًّا، ولكنه مطابق لحكمة إلهية تتضمن إبراز موضوعات مركزية وتوضيحها علىٰ نحو بلغ الغاية في الإحكام (مير ١٩٨٦). وكان حوَّىٰ خاصة يلح إلحاحًا شديدًا علىٰ أن هذه السمة في القرآن تمثل جزءًا من إعجازه. وليس من قبيل المصادفة أن يكون جميع المفسرين المذكورين هنا ممن ينتمون إلىٰ الطيف الإسلامي، وأن تكون رغبتهم في تقديم رؤية شاملة ومتماسكة وكاملة للقرآن موافقة لتصورهم لنظام اجتماعي إسلامي مثالي.

(٤)

الدولة الاستعمارية، والدولة القومية، والدولة الإسلامية

منذ منتصف القرن العشرين فصاعدًا، تأثر تفسير القرآن -كسائر الحقول الدينية والثقافية- تأثرًا متزايدًا بهيكل الدولة الحديثة؛ ولذلك بدا من المناسب -قبل الخوض في وصف التطورات التفسيرية في ذلك الوقت- أن نُجمل القول في بعض هذه الجوانب الهيكلية، التي كانت ذات أهمية كبيرة في الحياة الثقافية.

فقد استأصل إلغاء الخلافة، في سنة ١٩٢٤، وهمَ الأمة الواحدة، التي يسوسها دينيًّا حاكم شرعيٌّ، فخلا الجو للدول الاستعمارية، ولظهور الدول القومية. وكان لذلك تأثير هائل علىٰ المجال الديني، إذ جعلت المؤسسات الدينية -كالأوقاف والمدارس- تخضع شيئًا بعد شيء لسلطان الدولة، أو تُغلَق جملةً. وسَرعان ما حلت مدارس الدولة وجامعاتها محل التعليم الديني، وكانت تقدم في الغالب شيئًا يسيرًا نسبيًّا من هذا التعليم علىٰ نحو نظامي، يخضع لرقابتها، ولو من الناحية النظرية. ومن أظهر الأمثلة علىٰ ذلك تركيا، التي أُغلقت فيها مؤسسات التعليم الإسلامي التقليديةُ قاطبةً، ثم استُبدلت بها لاحقًا كلياتُ «الإلهيات»، التي أثرت تأثيرًا كبيرًا في تشكيل المقاربات التفسيرية الإصلاحية (كورنر Korner ٢٠٠٥: ٦٤.٤٨). وفي إندونيسيا، أسست الحكومة معاهد إسلامية، ذات مناهج دراسية محدَّثة، أخرجت أيضًا كثيرًا من العلماء الحداثيين (بينك ٢٠١١: ٦٠.٥٨).

وعلاوةً علىٰ ذلك، أفضىٰ وجود التعليم العلماني إلىٰ ظهور طبقة مثقفة، قل نصيبها من المعارف الدينية، ولكنها أسهمت بقوة في الخطاب الديني، وهذه ظاهرة أصبحت وثيقة الصلة خاصةً بتفسير القرآن (تاجي فاروقي Taji-Farouki ٢٠٠٤: ١٦.١٢). وفي الوقت نفسه، كان من نتائج علمنة المدارس وأنظمة القضاء أنْ فقد علماء الدين معظم دخولهم المالية السابقة، ثم حملهم تأميم الأوقاف علىٰ الاعتماد علىٰ الدولة في كسب أقواتهم، مما حط كثيرًا من

مكانتهم. وليس من شك في أن هذه التطورات لم تحدث في دول العالم الإسلامي المختلفة في وقت واحد، ولا حدثت كلها في جميع الدول، ولكن ما من دولة منها إلا ومسها طائف من منطق الدولة الحديثة.

وهذا بعينه ما وقع للحركات الإسلامية التي كان من أسباب نشأتها معارضةُ الدول الاستعمارية، أو الحكومات المتأثرة بهذه الدول. وعلىٰ الرغم من نقدها للأشكال «الغربية» للدولة، فقد بدت عاجزة عن إبداع أيديولوجيات مضادة تتحرر من منطق الدولة الحديثة، وهو ما تجلىٰ فيما لدىٰ أصحابها من هاجس تكوين دولة إسلامية، تحكمها شريعة الإسلام. فالحق أن هذه الأفكار جديدة علىٰ الرغم من أنها تومئ إلىٰ ماض مثالي، ولكن ليس لها في التراث الفكري الإسلامي إلا أصول ضعيفة؛ ولذلك تعين علىٰ من يقول بها أن يستخرجها مباشرة من المصادر الإسلامية، وعلىٰ رأسها القرآن.

وقد أسهمت بعض الدول القومية إسهامًا كبيرًا في نشر مقاربات تفسيرية معينة ودعمها. ومن هذه الدول المملكة العربية السعودية، التي جعلت تُفيد -منذ عشرينيات القرن الماضي- من أنشطة الطباعة، وتسهم بقوة في نشر ما يعتقد العلماء السعوديون مشروعيته؛ أعني التفاسير القائمة علىٰ الحديث، كتفسير ابن كثير وتفسير البغوي، و«**مقدمة في أصول التفسير**» لابن تيمية. وقد أفضىٰ ترويج الوهابية لكتب ابن تيمية وابن كثير -ولا سيما بنشرها مطبوعة في مطالع القرن العشرين- إلىٰ أن طار ذِكْرُ هذين المؤلفيْن في الحقبة المعاصرة، وأصبح لهما تأثير قوي علىٰ الأنشطة التفسيرية الحديثة (صالح ٢٠١٠). وبعد تأسيس أولىٰ الجامعات السعودية في سنة ١٩٥٧، استدام العلماء والطلاب من جميع أنحاء العالم الإسلامي الخطاب التفسيري علىٰ وفق الفكر الوهابي، الذي غدا يُعرف بالسلفي، مما أثمر أعمالا تفسيرية جديدة، كـ«**أيسر التفاسير**» (١٩٨٧)، لأبي بكر الجزائري، الذي تغيا أن يقدم نسخة سلفية محضة من «**تفسير الجلالين**».

ثم كان أن قدَّم الأزهر في مصر النموذجَ التقليدي المعارِض لهذا، فتوفر علىٰ نشر تفاسير القرآن التي كانت تمثل جوهر المناهج الدراسية في حقبة ما قبل

الحداثة، كتفاسير الرازي والزمخشري والبيضاوي وما عليها من الشروح والحواشي، وعلىٰ إنتاج أعمال تفسيرية تجري في هذا المضمار نفسه (صالح ٢٠١٠). وعلاوةً علىٰ ذلك، كان له تأثير كبير في مفسري البلاد الإسلامية التي اعتادت أن ترسل أبناءها للدراسة في مصر، كإندونيسيا.

ومن البلاد التي يجدر ذكرها في هذا السياق أيضًا إيران، التي أخرجت -في العقود الأخيرة- طائفة من المقاربات التفسيرية الإصلاحية المتشددة، كان لها سلف في حقبة ما قبل الثورة، ولا سيما علي شريعتي (١٩٣٣-٧٧). علىٰ أن الخطاب الإصلاحي جعل يتجه -تحت تأثير الجمهورية الإسلامية- من الخطة الثورية إلىٰ تأكيد حقوق الإنسان والمسئولية الفردية، بدلا من إنشاء كيانات فقهية وسياسية إسلامية (ڤاهدا ٢٠٠٤).

ومن الجوانب الهيكلية التي تتزايد أهميتها -في العقود الأخيرة- في مجال التفسير الإسلامي للقرآن، ذلك التأثير المطرد للمسلمين المغتربين، وهم أولئك المهاجرون -مؤقتًا أو دائمًا- من العالم الإسلامي إلىٰ الغرب، وكذلك الأعداد المتزايدة من الجيل الثاني والثالث من المسلمين ومن معتنقي الإسلام. وليس من شك في أن صورة التفسير الحديث للقرآن لن تكتمل إذا أُغفلت إسهامات باحثين من أمثال فضل الرحمن، وعبد الله سعيد، وأمينة ودود.

ولنذكر -في الختام- أن ظهور وسائل الإعلام الجديدة، كالمذياع والتلفاز والإنترنت، قد أدىٰ -كالحال عند إدخال الطباعة قبل قرن من الزمان- إلىٰ تغييرات مهمة في الخطاب التفسيري، لا تقتصر علىٰ اتساع جمهور المتلقين فحسب، بل لقد أصبح العامة من المسلمين يشاركون بقوة في الجدل التفسيري، فإذا كثيرٌ من الإسهامات في هذا المجال يقوم بها مثقفون لا نصيب لهم من التعليم الديني، أو لهم نصيب ضئيل، كالمهندسين ورجال العلم [التجريبي]. وقد أتاح الإنترنت إمكانيات غير مسبوقة لنشر مقاربات تفسيرية جديدة، وإدارة مناقشات حولها (جوركه Gorke ٢٠١٠).

ومن أشكال التفسير أيضًا التفسير الشفوي، الذي كان موجودًا دائمًا، ولكنه لم يكن يتجاوز النطاق المحلي، ولا كان يُحفظ للأجيال اللاحقة في حقبة ما قبل

الحداثة، فأصبح اليوم متاحًا لجمهور كبير، ومن أمثلة ذلك حلقات التفسير التلفازية للمصري، محمد متولي الشعراوي (١٩١١-٩٨) التي غدت متاحة في صورة مكتوبة، وفي ملفات صوتية، وفي أجزاء مطبوعة، فاحتفظت بشعبيتها حتىٰ بعد وفاة الداعية (بينك ٢٠١١: ٨٩٥). وتتميز أمثال هذه المشاركات بأنها طريقة تلقائية وتواصلية في التعامل مع مقاطع من القرآن، وهي تحظىٰ أحيانًا عند طباعتها بضرب من القبول العلمي.

(٥)

اللغة، والتاريخ، والموضوعات الرئيسة في القرآن: بحثًا عن تفسيرات جديدة

علىٰ الرغم من أن التفسير في مطالع الحقبة الحديثة قد قدم رؤىٰ جديدة للقرآن، فقد أخفق في إتاحة نموذج تفسيري واضح، يُطبَّق بصورة منهجية [منتظمة]، ليحقق ما يصبو إليه من فهم القرآن علىٰ وفق المطالب العصرية؛ ولذلك اتُّهم أنصاره بالتعسف، وباستخدام القرآن لإثبات أفكارهم المسبقة، أو لاسترضاء النَقَدَة الغربيين.

ومع ذلك، قام المفسرون والمثقفون -منذ أربعينيات القرن العشرين- بجهود دائبة لإيجاد أساس تأويلي أكثر تماسكًا وإحكامًا للتفسير الحداثي، فبحثوا عن نموذج تأويلي يتجاوز العقيدة الإصلاحية في التمسك بظاهر المعنىٰ في القرآن والحديث فحسب؛ إذ إن كثيرًا من الحداثيين لا يطمئنون إلىٰ الاعتماد علىٰ الحديث في التفسير؛ لما يفضي إليه ذلك من ظهور تفسيرات تفترض مسبقًا أن نظام الحياة والظروف الاجتماعية التي أحاطت بالناس في زمان النبوة تمثل عناصر لازمة، لا تقبل الرد، في التطبيق العصري للقرآن. وهم لا يطمئنون كذلك إلىٰ تلك المحاولات الدفاعية، التي تبدو أحيانًا بعيدة المنال، للبرهنة علىٰ أن كل جملة من القرآن «صحيحة» في ظاهر معناها المادي. والحق أن ثمة باعثًا آخر حدا بعضَ الحداثيين علىٰ اقتراح نماذج تأويلية جديدة، وهو أن عقيدة العودة إلىٰ

ظاهر المعنىٰ في القرآن والحديث -كما تتجلىٰ في تفسير الشوكاني- كثيرًا ما تؤدي إلىٰ وجوب قبول معان كثيرة ووصفها بالصحة. وقد كانت هذه سمة مطردة في تفاسير حقبة ما قبل الحداثة، ولكنها تثير مصاعب أمام كثير من المفسرين المحدَثين؛ لأن التفاسير الإسلامية للقرآن -في القرنين التاسع عشر والعشرين- جعلت تتحول باطراد نحو التماس التوجيه العملي من النص [القرآني] (بينك ٢٠١١: ٣٠١-٦؛ كورنر ٢٠٠٥: f.٢٠٤)، وهو ما لا سبيل إليه ما لم يكن فهم هذا النص واضحًا لا إبهام فيه. ومع ذلك، يحتاج التفسير -لكي يصل إلىٰ النوع الصحيح من التوجيه، وهو ذلك الذي يكون موافقًا لروح العصر- إلىٰ إطار تأويلي يسمح بتقديم بعض أجزاء النص علىٰ بعض. وقد كان متقدمو الحداثيين يستخدمون في الغالب -طلبًا لتحقيق هذه الغاية- طرقًا يستمدونها من الفقه، ولكن بضرب من التحكم، حتىٰ إذا انتصف القرن العشرون، ظهر الداعون إلىٰ الرؤية التفسيرية الشاملة.

وفي سنة ١٩٣٣، ذهب الكاتب المصري، طه حسين (١٨٨٩.١٩٧٣) إلىٰ أن القرآن ينبغي أن يُدرس بوصفه نصًا أدبيًا، بقطع النظر عن مصدره الإلهي. وعلىٰ الرغم من أنه لم يكن يتوقع أن يستفيد علماء الدين من مقالته، فقد اعتقد أن القيام بذلك أمر مشروع نافع للعلماء في المجالات الأخرىٰ، ولا سيما في الدراسات الأدبية. ولعل أمين الخولي (ت. س١٩٦٧) -وهو أستاذ اللغة العربية والأدب العربي في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليًا)- كان أول وأشهر من تلقف هذه المقالة، وعمل بها. وقد اعتد القرآنَ أعظمَ عمل أدبي في اللغة العربية وأهمَّه، وأنه يمكن تحليله وفقًا لمناهج الدراسات الأدبية، مما يعني اعتبارَ الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأته، وبخاصة اللغة والأساليب والأفق الثقافي لأول من تلقوه، كما يقتضي درسًا معمَّقًا للتسلسل التاريخي للوحي القرآني. فإذا تيسر ذلك، كانت مهمة العالم أن يحدد معنىٰ النص علىٰ نحو ما فهمه العربي الأول؛ لأن الله صاغ كلامه ليتمكن أولئك المتلقون الأُوَل من فهم رسالته، ولا بد أنه استخدم الأنماط الأسلوبية والمجازات التي كانوا يعرفونها، فتحصَّل من ذلك -فيما يرىٰ الخولي- أن القرآن ينبغي أن يُدرَس كلمةً كلمةً، بوصفه بناء أدبيًا يستخدم سمات منهجية معينة لينقل من خلالها معنىٰ محددًا. ومن الناحية

المنهجية، يذهب الخولي إلىٰ أهمية الإحاطة بجميع الآيات القرآنية التي تعالج موضوعًا بعينه، ودراسة ما بينها من علاقات، كما ذهب إلىٰ أن هذا الدرس ممكن بقطع النظر عن مسألة الإيمان، فأثار قوله الأخير رجال الدين.

ومما أثارهم كذلك من أفكاره ما ذهب إليه من أن القرآن يخاطب -ككل نص أدبي- مشاعر مستمعيه، وأن هذا الخطاب كان أبلغ في الوصول إلىٰ نفوسهم من مجرد بيان الحقائق العقلية المدرَكة. فإذا تبين ذلك، علمنا أن القرآن حين أشار إلىٰ حركة الكواكب، لم يكن يريد تعليم مستمعيه حقيقة فلكية، ولكنه يثير خيالهم؛ ليوجد لديهم أثرًا نفسيًّا يعينهم علىٰ فهم أكثرَ عمقًا للرسالة الإلهية؛ ولذلك خاصم الخولي التفسيرين العلمي والحرفي جميعًا.

وهذا الجانب من آراء الخولي هو الذي تجلىٰ في العمل التفسيري الذي قام به تلميذه، محمد أحمد خلف الله (١٩١٦-٩٧)، فأثار غضب رجال الدين، وأدىٰ إلىٰ رد أطروحته للدكتوراه، وإلىٰ وقفه عن العمل. فقد ذهب إلىٰ أن قصص الأنبياء في القرآن لم تكن لتفي بغايتها من التأثير في المستمعين إلا بأن يتم تكييفها علىٰ وفق استعمالاتهم اللغوية، وتقاليدهم السردية، وعواطفهم؛ ولذلك اختار الله قصصًا يعرفها العرب القدماء، ويؤمنون بصحتها، بقطع النظر عن ثبوتها التاريخي (وكان خلف الله يميل إلىٰ عدم ثبوتها)؛ لأن كمالها يكمن في سبكها علىٰ وفق عقلية مستمعيها. والحق أن الرجل لم يسترب قط في أن القرآن وحي من الله، ولكنَّ زعمَه بأن القصص القرآنية، أو بعضها، لا توافق حقائق التاريخ كان يعني طعنًا في عصمة القرآن؛ أي في الله.

وقد نجحت عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» (١٩١٣-٩٨)، تلميذة الخولي أيضًا وزوجته فيما بعد، أن تتوقىٰ مثل هذا العداء في أعمالها التفسيرية التي أقامتها علىٰ نظريات زوجها؛ وذلك بعدولها عن كتابة تفسير كامل للقرآن إلىٰ اختيار مقاطع لا تثير خلافًا عقديًّا، تقوم بتحليلها، مع التركيز علىٰ سماتها الأسلوبية. وعلىٰ الرغم من أنها لفتت الأنظار إلىٰ الدور الذي كانت تمثله موضوعات قرآنية معينة لدي النبي ﷺ وصحابته في بعض الأوقات، فقد كانت حريصة علىٰ ألا تغلو في هذا الأمر لكيلا تثير الشكوك

في القيمة الظاهرية (face value) للقرآن، وبذلك تركزت أعمالها علىٰ دراسة التراكيب الأدبية فيه (ڤيلانت ٢٠٠٢: ١٣١-٤).

ومما يجدر ذكره أن أنصار الدراسة الأدبية للقرآن قد ذكروا مبدأ تفسيريًّا أساسيًّا، أمسىٰ ذا أهمية كبيرة للتفاسير الإصلاحية في العقود الأخيرة، واتخذ تطبيقُه صورًا متنوعة لأغراض شتىٰ: ألا وهو مبدأ تأريخ النص القرآني (historicization of the Quranic text). ويستند هذا المبدأ إلىٰ الفرضية القائلة بأن القرآن ليس مجرد رسالة إلهية قدسية، يفهمها جميع الناس في كل عصر، ويعملون بما فيها، ولكنه لا يمكن أن يُفهم ويفسر تفسيرًا صحيحًا إلا بمراعاة الظروف التاريخية الخاصة بالذين تلقوه أولا. وليس من شك في أن هذا المبدأ كان أبلغ أثرًا من التحليل الأدبي الصرف للقرآن لدىٰ بنت الشاطئ وغيرها؛ لأنه يفسح المجال علىٰ نحو أكبر لمعظم المفسرين الحداثيين، الذين كانت عنايتهم مصروفة في الأساس إلىٰ الفقه والأخلاق.

ومن التفاسير التي تدخل في إطار السعي إلىٰ فهم القرآن في سياقه التاريخي تلك التي تفسره وفقًا لترتيب النزول، كـ«**التفسير الحديث: السور مرتبة حسب النزول**» (١٩٦٢) للفلسطيني القومي، محمد عِزَّة دَرْوَزة (١٨٨٨-١٩٨٤)، الذي كان علىٰ يقين من أن القرآن حاسم في استنهاض العالم العربي والإسلامي، وبأنه لا بد من مقاربة تفسيرية جديدة تصل إلىٰ شباب العرب، الذي بدا غريبًا عن الموروث التفسيري. وكذلك كان يعتقد أن نشأة الرسالة القرآنية وثيقة الصلة بحياة النبي ﷺ، وأن قراءة السور في سياق تسلسلها التاريخي يتيح فهم تطور مبادئ هذه الرسالة. ولما بدت هذه المقاربة لذلك العهد جديدة، فقد رأىٰ دروزة أن من الحكمة -لكونه ليس من العلماء- أن يسأل علماء الدين فتاوىٰ لإقرار منهجه (بوناوالا Poonawala ١٩٩٣). ثم سار في هذا الدرب [التاريخي] أيضًا الفيلسوف المغربي، محمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠)، في تفسيره الموسوم بـ«**فهم القرآن الحكيم**» (٢٠٠٨-٩)، غير أن أحدًا من الرجلين لم يناقش الصعوبة في إنشاء تسلسل داخلي مقنع للقرآن، ولا ألقىٰ بالا إلىٰ إمكانية وجود سور تتضمن مقاطع أو آيات ترجع إلىٰ مراحل مختلفة من حياة محمد ﷺ. وعلىٰ الرغم مما

أبدياه من العناية الكبيرة بتأريخ القرآن، فإنهما لم يستخدما منهجهما في إنشاء نظرية تفسيرية تمكنهما بجلاء من تحديد ما يتعلق من القرآن بحياة النبي ﷺ خاصة، مما لا يمكن العمل به في العصر الراهن.

علىٰ أن هذا كان هو الهدفَ الذي قصد إليه كثير من منظِّري التفسير المسلمين بدءًا من النصف الثاني من القرن العشرين فصاعدًا. ومن هؤلاء فضل الرحمن (١٩١٩-٨٨)، الذي لعله كان أوسعهم تأثيرًا وذيوعَ صيت لدىٰ الحداثيين المسلمين المعاصرين، ولا سيما في تركيا وإندونيسيا، وكذلك لدىٰ المسلمين المهاجرين إلىٰ الغرب. ولد فضل الرحمن في باكستان، وأتم دراسته الجامعية في أكسفورد، ثم عمل بالتدريس في بريطانيا، وكندا، ثم أقام مدة في باكستان حتىٰ رحل عنها -بعد أن تلقىٰ معارضات شديدة وتهديدًا بالقتل- إلىٰ شيكاغو، حيث قضىٰ هنالك العشرين سنة الباقية من عمره وعمله. وقد خالف في نظرياته التي أودعها كتابه **«الإسلام والحداثة: تحولات موروث فكري»** *(Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition)* (١٩٨٢) عن كثير من النماذج التفسيرية الإصلاحية، فلم يقتصر علىٰ القرآن ويستبعد السنة، بل اعتمد المصدرين جميعًا. وكان ينتقد المفكرين الإصلاحيين السابقين لافتقارهم إلىٰ نظرة تفسيرية متماسكة، ولأساليبهم المحدودة [المخصَّصَة]. ولا سبيل -في رأيه- إلىٰ رؤية محكَمة لرسالة القرآن إلا بأن يكون تفسيره مؤسَّسًا علىٰ مفهوم متماسك للميتافيزيقا الإسلامية، فلا بد من فهمه -في سياق هذه النظرة الميتافيزيقية للعالم- بوصفه وَحدةً، لا علىٰ ذلك النحو المجزَّأ الذي يُفسر به عادةً.

وقد كان يرىٰ أن القرآن يعد في الأساس كتاب أخلاق، فَجَدَّ في وضع نظرية في الأخلاق القرآنية. وفي رأيه أنه يمكن الانتفاع بطريقة المسلمين الأوائل في العمل بهذه الأخلاق، لا لتكون أسوة تُحتذىٰ إلىٰ يوم الناس هذا، وإنما بوصفها شاهدًا علىٰ الطريقة التي يتم بها تكييف رسالة القرآن علىٰ وفق متطلبات المجتمع. وهذا التكييف المواتي للظروف التاريخية عمل دائم، لا ينتهي إلىٰ حد ثابت لا يتغير، فقد كان نزول النص القرآني نفسه وثيقَ الصلة بالوضع التاريخي

الواقعي، كما أنه كشف عن الظروف والحالة النفسية لمحمد ﷺ ولمن معه. وإذا كان كثير من آيات القرآن، كتلك التي تذكر الحرب وأحكام القتال، عارضة [وقتية] (contingent) تتعلق بوضع تاريخي معين ظهرت فيه، فإن هناك آيات قرآنية أخرىٰ تصف النموذج الأخلاقي الذي يتعين علىٰ المؤمنين العمل به، وإن كان من الممكن ألا يكون ذلك قابلا للتحقق بصورة كاملة في بعض الأحيان.

من أجل ذلك ذهب فضل الرحمن إلىٰ تطبيق المناهج النقدية التاريخية للتمييز بين العارض المؤقت، والمثالي (ideal) في القرآن. ومن الأمثلة علىٰ ذلك تلك القضايا المتعلقة بالجنسين، كتعدد الزوجات أو الطلاق، فإن القرآن استنكرهما علىٰ المستوىٰ الأخلاقي، ولكنه أباحهما حين دعت إلىٰ ذلك ظروف صارمة تنبع من اعتبار الحاجات التاريخية للأمة. والواجب علىٰ المسلمين إنما هو الانصراف إلىٰ تحديد القيم الأخلاقية العامة التي تضمنها القرآن، وعلىٰ وضع نظرية شاملة في الأخلاق الاجتماعية، بدلا من محاولة تطبيق الأحكام القرآنية العارضة [الوقتية] في العصر الحاضر. ولا يتم ذلك إلا باعتماد السنة النبوية أيضًا، فهي مشتبكة عضويًّا مع رسالة القرآن، ولا يمكن الفصل بينهما. وهي تمثل في مجموعها نماذج تترجم رسالة القرآن الأخلاقية أفعالا تتكيف مع سياق تاريخي واقعي، دون أن يعني ذلك محاكاتها فيما بعد. وإنما المطلوب اليوم -في رأي فضل الرحمن- هو استخلاص القيم الأخلاقية العامة من القواعد المنصوصة في القرآن، وكذلك في السنة، وإن علىٰ نحو أقل، ثم اشتقاقُ أحكام واقعية منها -بعد ذلك- تتماشىٰ مع وضعنا الراهن (سعيد ٢٠٠٤).

وقد انتهىٰ نصر حامد أبو زيد إلىٰ نتائج مماثلة، ولكنها تستند إلىٰ أسس نظرية مختلفة، مستوحاةٍ بقوة من مفاهيم الدراسات الأدبية، فهو يشير إلىٰ نماذج التواصل التي تذكر أن النص رسالة تُنقل من مرسِل إلىٰ مستقبِل في اصطلاح يعرفه هذا الأخير، وأن القرآن -تبعًا لذلك، ومن حيث كونه نصًّا- لا يمكن فهمه دون العلم بهذا الاصطلاح، الذي لا يختص بالعالَم العلوي الإلهي، ولكنه وسيلة تواصل إنسانية. وكذلك ينبغي لهذا الاصطلاح -الذي يتصل اتصالا وثيقًا بأمة تاريخية معينة وبلغتها- أن يُترجَم إلىٰ اصطلاح يفهمه أهل زماننا، إذا ما أريد

للرسالة أن تحفظ معناها. وكل محاولة لفهم القرآن وتفسيره هي ثمرة هذه الترجمة التي تعد نشاطًا بشريًا. وليس من الممكن الوصول مباشرة إلىٰ المعنىٰ الإلهي الصرف، غيرِ المقيد بزمان، ما لم نأخذ في الحسبان اللغة البشرية والتاريخ. والحق أن أبو زيد قد عانىٰ من التداعيات القانونية والاجتماعية لهذه النظريات؛ إذ إنها أغضبت رجال الدين الذين رأوا فيها خطرًا علىٰ ما يدعونه من أنهم يفسرون القرآن تفسيرًا صحيحًا (ڤيلانت ٢٠٠٢: ١٣٥-٧).

وثمة مقاربة أخرىٰ أدنىٰ رتبةً من حيث علميتُها، ولكنها واضحة الصلة بتأريخ القرآن، وهي التي قدمها الإصلاحي السوداني، ذو التعليم العلماني والخلفية الصوفية، محمود محمد طه (١٩٠٩-٨٥). فقد تغيا في كتابه «**الرسالة الثانية من الإسلام**» التوفيق بين القرآن ومبادئ حقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، والديمقراطية، وذلك من خلال التمييز بين الرسالتين المكية والمدنية للقرآن. وعنده أن الرسالة المكية تتضمن قيم الإسلام الثابتة [الأبدية]، ولكن لما لم يكن المجتمع العربي في القرن السابع مستعدًا لفهم هذه القيم والعمل بها، فإن الله قد أوحىٰ الرسالة المدنية، التي تتكون من قواعد واضحة تقوم وراء معايير القرآن المكي، ولكنها كانت مفهومة من قِبل متلقيها الأولين، وكانت تهدف إلىٰ إعداد المجتمع للقبول الكامل للقيم الجامعة في القرآن المكي في مرحلة لاحقة، وهي التي بلغناها -في رأيه- في القرن العشرين، مما يعني أن الأحكام الفقهية والآيات القرآنية المتعلقة بالمرحلة المدنية؛ أي «الرسالة الأولىٰ للإسلام»، ولىٰ زمانها، وأن «الرسالة الثانية»، التي تضمنها القرآن المكي، هي التي ينبغي العمل بها.

وقد صدرت عدة فتاوىٰ لعلماء كبار تتهم محمود محمد طه بالردة عن الإسلام، فحوكم بهذه التهمة، في سنة ١٩٨٥ (أوڤرمان Oevermann ١٩٩٣)، ولكن قام تلميذه عبد الله أحمد النعيم -المقيم بالولايات المتحدة- بتطوير أفكاره ونشرها.

والحق أن الإشكالية النظرية في مقاربة طه تتمثل في افتقارها إلىٰ معيار واضح للتمييز بين مكي القرآن ومدنيه، كما أن التفرقة التي أقامها في كتابه

تعسفية، تئول إلىٰ الاستدلال أو المنطق الدائري (circular reasoning)؛ إذ حاصلها أن الحكم بمكية آية أو مدنيتها يتوقف علىٰ ما إذا كانت الأفكار التي تضمنتها قد سبق الحكم عليه بكونها مكية أو مدنية. ولا يخفىٰ أن ثمة قضايا أخرىٰ من الاستدلال الدائري واقعة لا محالة في معظم هذه النماذج التفسيرية الإصلاحية التي تفرق بين القيم الأبدية والأحكام الفقهية الوقتية في القرآن؛ طلبًا لتنحية المقاطع القرآنية التي تعارض المعايير الأخلاقية المعاصرة.

وبينما جنحت المقاربات المذكورة سلفًا -مهما تكن قليلة الغَناء- إلىٰ اتخاذ القراءة النقدية التاريخية للقرآن وسيلة للوصول إلىٰ حقيقة أبدية أساسية، قدم محمد شحرور طريقة ذاتيةً متشددة لتأريخ رسالة القرآن، فقد ذهب في كتابه «**الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**» (١٩٩٠) إلىٰ أن أي تفسير للقرآن، حتىٰ ذلك الذي قام به من أنزل عليهم، ذو أهمية محدودة، كما أنه يتوقف علىٰ الظروف التاريخية للمفسر؛ ولذلك من المحال الوقوف علىٰ ما يعنيه القرآن حقيقة، وإنما الممكن فقط معرفة ما يعنيه لدىٰ المفسر وفي عصره، فالفهم البشري للرسالة الإلهية عملية دائمة التطور، لا تنتهي إلىٰ غاية؛ لأن المجتمع البشري لم يصل إلىٰ المرحلة النهائية التي لا مزيد عليها، فلا يوجد تفسير هو أفضل من الآخر أو أصح، ولكن هناك تفاسير تعد أكثر ملاءمة لبعض المجتمعات من غيرها. ولا غناء في الإحالة إلىٰ التفاسير المتقدمة؛ إذ ليس لديها ما تقدمه لمجتمع اليوم. حتىٰ النبي محمد ﷺ، لم يكن -فيما يرىٰ شحرور- إلا مفسرًا يفسر القرآن بما يناسب مجتمعه، وهو لذلك لا يمثل نموذجًا يحتذيه المسلمون فيما بعد (شمس الدين Syamsuddin ٢٠٠٩: ٦١.٥٥). وقد لقيت هذه المزاعم نقدًا عنيفًا من كثير من علماء الدين والمثقفين.

ومما يجدر ذكره أن أحدًا من أنصار تأريخ القرآن، الذين ذكرناهم هنا لم يتلق تعليمًا دينيًا تقليديًا، بل إن بعضهم ليست لديه دراية بالعلوم الإنسانية، ولم يصنف أحد منهم -علاوة علىٰ ذلك- تفسيرًا للقرآن، ولا قام بذلك عمليًا، وإنما كانوا منصرفين تمامًا إلىٰ الهرمنيوطيقا.

وعلىٰ الرغم من أن تأريخ القرآن يعد قضية مهمة في التفاسير الإسلامية الحديثة، فليس هناك أي مناقشة لتاريخ النص، إذ لا توجد مقاربات -حتىٰ لدىٰ أكثر الإصلاحيين جرأة- عن السلامة النصية للقرآن، ولا عن صحة ثبوته، ولا عن عملية تَكَوُّن موثوقيته، ولا وُجدت إلىٰ الآن أي سردية معدَّلة عن نشأته في الأوساط الإسلامية، فهو متلقّىٰ بالقبول في صورته الحالية -القاهرية في الغالب- بوصفه كلام الله الثابت. بل إن قراءاته المختلفة، لا يُلتفت إليها إلا نادرًا.

فإذا خلينا تأريخ القرآن وتفاسيره جانبًا، وقفنا علىٰ مقاربة أخرىٰ مهمة سبق أن قدمها أمين الخولي، وتابعه عليها كثير من المفسرين، وهي تفسير القرآن بحسَب موضوعاته، لا علىٰ وفق ترتيبه الحالي، ولا علىٰ نسق تسلسله التاريخي [نسق نزوله]. والحق أن هذا التحليل يتيح متىٰ أُدي بعناية- مناقشة عميقة لمشكلات تتعلق بقضايا عقدية وأخلاقية مركزية، منها تعارض النصوص القرآنية. ولعل هذا التحليل يكون وسيلة أيضًا لتلافي الخوض في بعض الآيات المشكلة؛ إذ من الممكن إغفال ذكرها في غير عناء في التفسير الموضوعي، خلافًا للتفسير الكامل. وقد قام طائفة من العلماء بالمشاركة في هذا النمط من التفسير، علىٰ الرغم من اختلاف أفكارهم في مكوناته. ومن هؤلاء -علىٰ سبيل المثال- العالمان المصريان، محمود شلتوت (١٨٩٣-١٩٦٣)، ومحمد الغزالي (١٩١٧-١٩٩٦)، اللذان وضعا تفسيرًا للقرآن -أو لبعضه- يدرسه سورة سورة، ويقدم نظرة عامة عن الموضوعات الأساسية في كل سورة علىٰ حدتها، ولكنه لا يتخذ من الهيكل القرآني في مجموعه منطلقًا لدراسة موضوعات معينه دراسة مستوعبة. وقد جذبت هذه المقاربة كثيرًا من المفسرين المعاصرين، فإذا كثير من التفاسير الحديثة -حتىٰ التقليدية- تعالج السور القرآنية بوصفها وحدات، وتتضمن مقدمات للموضوعات الأساسية في كل سورة، وتثير مناقشات مفصلة أحيانًا حول المنطقية الكاملة التي تكمن وراء ما يبدو تشعثًا في بعض السور (مير ١٩٩٣).

وقد مضىٰ فضل الرحمن شوطًا أبعد في مقاربته «**الموضوعات الرئيسة في القرآن**» *(Major Themes of the Quran)* (١٩٨٠)؛ إذ لم يقم بدراسة القرآن سورة

سورة، ولكنه حاول أن يقدم نظرة شاملة لموقف القرآن من قضايا مركزية مختارة: الله، الإنسان الفرد، الإنسان في المجتمع، الطبيعة، النبوة والوحي، المسائل الأخروية، الشيطان والشر، نشأة الأمة الإسلامية. والحق أن هذا الكتاب لا يعدو أن يكون نظرة سطحية في بعض الآيات، دون مناقشة تفصيلية لمشكلات تفسيرية معينة؛ فقد نوقشت هذه الموضوعات جميعًا في أقل من ١٥٠ صفحة.

ويُعد كتاب «**مفاهيم القرآن**» *(Wawasan al-Quran)* (١٩٦٦)، للعالم الإندونيسي، محمد قريش شهاب (ولد في ١٩٤٤)، أوعب مقاربة موضوعية في التفسير، في نحو ٦٠٠ صفحة، مع التركيز على القضايا الاجتماعية والأخلاقية. وقد ناقش فيه ثلاثة وثلاثين موضوعًا، منها العقدي، والعملي كالطعام، والعِبادي الشعائري. ويبدو أنه كان ملمًّا بأعمال فضل الرحمن، ولكنه تأثر تأثرًا كبيرًا بكتاب «**البداية في التفسير الموضوعي**»، للعالم المصري، عبد الحي الفرماوي (ولد في ١٩٤٢)، الذي قدم نموذجًا لتطبيق التفسير الموضوعي في سبع خطوات. ومع ذلك، نقد شهاب بعض جوانب المقاربة النظرية للفرماوي، فذهب إلى أن تحديد الموضوعات ومناقشتها ينبغي أن يصدرا عن ظروف مجتمع المفسِّر ومتطلباته ويستهديا بها، لا من النص نفسه فحسب. وكذلك رأى أن من المهم العنايةَ بالتفاصيل الدلالية، وبأسباب النزول، وإن كان المقصود مقاربة موضوعية شاملة. كما خالف الفراهي وتلميذه الإصلاحي في الفكرة القائلة بأن التفسير الموضوعي يمكنه الوصول إلى المعنى الصحيح، الواضح، والقاطع للآية؛ لأن هذا التفسير يمكن أن يقدم رؤية محكمة لموقف القرآن في موضوع معين، ولكنه لا يتيح علمًا بالتعقيدات التحليلية المتعلقة بتفسير آيات مفردة؛ وهو لذلك لا يعدو أن يكون نمطًا من عدة أنماط لتفسير القرآن، بل إن شهاب نفسه قد أصدر تفسيرًا كاملا مسلسلا للقرآن [«**المصباح**»]. فالمقاربة الموضوعية تُتمم -في رأيه- وتهذب المقاربات الأخرى، وهي نافعة بوجه خاص في إقامة الأسباب بين القرآن والمجتمع الحديث؛ لأنها تساعد المفسر على استخلاص التوجيه من النص القرآني، بدلا من تشريح هذا النص بطريقة نظرية مفصَّلة، وهي المقاربة التي يطلق عليها اسم «التفسير الموجَّه» (purposive exegesis) (أمين وكوسمانا Amin and Kusmana ٢٠٠٥).

(٦)
التفسير الموجَّه

ومما يتصل بالتفاسير الموضوعية للقرآن، بل لعله يبدو موجَّهًا أكثر من الجهود التفسيرية التي أسلفنا ذكرها، ذلك الذي ينصرف إلىٰ قضية معينة، ومن أشهر القضايا في هذا الباب مكانة المرأة. ويؤيد بعض أنصار القراءات التنقيحية (revisionist) لأدوار الجنسين في القرآن مصطلح «التفسير النِّسوي» (feminist exegesis)، بينما ترىٰ أخريات أنه يثير إشكالية استدعاء الموروث الغربي للنِّسوية feminism)، الذي لا يمثل -في رأيهن- اهتماماتهن، بوصفهن مسلمات. والمشكلة التي يواجهها هؤلاء المفسرون -وهم في الغالب من النساء- تتمثل في تلك النظرة الذكورية (patriarchal view) لأدوار الجنسين، التي تمثل جزءًا من الأحكام الفقهية القرآنية، ومن التراث التفسيري لحقبة ما قبل الحداثة، كما تظهر حتىٰ في كثير من التفاسير الحداثية للقرآن، التي لم يَعْدُ كثير منها الأفكار التي نادىٰ بها قاسم أمين في نهاية القرن التاسع عشر؛ أي إنها تؤيد نموذج الأسرة الأوربية البورجوازية، وتدعم هذا النموذج غالبًا بأدلة علمية بيولوجية زائفة (كلاوسينج Klausing ٢٠١٤).

ويعيش كثير من المفسرين، الذين سنشير إليهم -اختصارًا- باسم «النسويين»، خارج بلادهم، وبعضهم ممن اعتنق الإسلام. ومع ذلك، يمكن ملاحظة اتجاهاتٍ موصولةَ السبب بهم في أنحاء شتىٰ من العالم الإسلامي، سواء علىٰ المستوىٰ الأكاديمي أم علىٰ المستوىٰ الشعبي، كما يبدو ذلك -مثلا- في مبادرات حقوق المرأة. ولهذه الجهود التفسيرية سمتان مشتركتان: فأصحابها يركزون علىٰ قضية واحدة، هي قضية الجنسين، كما تصحبهم في تفسيرهم للقرآن غايةٌ مسبقة، هي قراءته بوصفه ناطقًا بالمساواة بين النساء والرجال، ثم هم يذهبون -علىٰ العكس من ذلك- إلىٰ أن التراث التفسيري في مجموعه عمِل -دون وعي في الغالب- بطريقة مناقضة، من خلال قراءة مسبقة للأفكار الذكورية في

القرآن. فالغاية المعلنة لهذه التفاسير هي تحرير القرآن من هذا التراث الذكوري.

وقد أكدت الأمريكية، الباكستانية المولد، أسماء برلاس (ولدت ١٩٥٠)، في كتابها «**النساء المؤمنات في الإسلام: تفسيرات غير ذكورية للقرآن**» (*Believing Women in Islam: Unreading Patriarchical Interpretations of the Quran*) (٢٠٠٢) أن المعاني الذكورية إنما أُلحقت بالقرآن تبريرًا لأوضاع اجتماعية قائمة، وأن القرآن يمكن أن يقرأ علىٰ نحو يدل علىٰ دعمه للمساواة الكاملة بين الجنسين.

أما أمينة ودود (ولدت في ١٩٥٢)، الإفريقية الأمريكية التي اعتنقت الإسلام، والتي أعادت -في كتابها «**القرآن والمرأة**» (*Quran and Woman*)- قراءة النص المقدس من «منظور المرأة» (Womans Perspective)، فذهبت إلىٰ أنه ليس للجنس معنىٰ فئوي في القرآن، وأن القرآن لم يتضمن أي مفهوم عن التمايز بين الجنسين، كما يتجلىٰ ذلك خاصة في قصة الخلق، حيث لم ترد أي إشارة إلىٰ أفضلية الرجل علىٰ المرأة، ولا إلىٰ تأثل الخطيئة فيها.

وقد قامت كلتا المفسرتين -انطلاقًا من هذه الفرضيات- بدراسة بعض الأحكام القرآنية المتعلقة بقضايا الطلاق، وتعدد الزوجات، والحقوق الجسدية للرجل، والميراث. واستخدمتا في ذلك مناهج مختارة أخضعتاها بوضوح إلىٰ الغاية التي قصدتاها، وهي أن الآيات القرآنية التي تدرسانها لا تُنزل المرأة منزلة غير منزلة الرجل، ولا دونها. واعتمدتا كذلك التحليل الدلالي لبيان أن اللفظ «ضرب» -مثلا- في القرآن (٤ : آية ٣٤) -وهي الآية التي تُخوِّل الرجلَ، بحسب الفهم التقليدي، الحقَّ في إنزال عقوبة بدنية بنسائه- له معان أخرىٰ سوىٰ هذا المعنىٰ المعروف. وفي بعض الأحيان، كانتا تعيدان تفسير البنية النحوية أو التركيبية للآيات. كما كان للأدلة الثيولوجية دور مهم في هذا الصدد: إذ إن الله حين منح النساء حقوقًا لم تكن لهن في مجتمع ما قبل الإسلام، إنما دل المجتمع البشري علىٰ الوجهة التي ينبغي أن ييمم شطرها، وهي رفع مكانة المرأة، وتحقيق المساواة بين الجنسين.

وقد بدا عدم الرضا لدىٰ أمينة ودود في محاولاتها إعادةَ تفسير الأحكام القرآنية -التي لا تبدو دائمًا مقنعةً، وتكون في بعض الأحيان متعسفةً- في كتابها «**في جهاد النوع: الإصلاح النسوي في الإسلام**» *(Inside the Gender Jihad: Womens Reform in Islam)* (٢٠٠٦)، حيث ناقشت الآية ٣٤ من سورة النساء، ولا سيما حق الرجل في عقاب زوجه بدنيًا. وقد انتهت -بعد أن أومأت إلىٰ جهود المفسرين السابقين في وضع حدود لمدىٰ شدة هذا العقاب، أو في إعادة تفسير ألفاظ الآية أو مقصودها- إلىٰ أنه قد آن الأوان اليوم لنبذ جميع صور العقاب البدني في العلاقة الزوجية، «وحيثما قال النص ما قال، فإن ذلك غير ملائم أو غير مقبول، مهما يكن تفسيره» (ودود ٢٠٠٦: ١٩٢). وفي هذا الكتاب أيضًا، نقدت ودود فرضيتها السابقة في أن باستطاعتها اكتشاف المعنىٰ الصحيح، غير الذكوري للقرآن، بدلا من قراءته قراءة ذاتية، أو قراءات أخرىٰ. والحق أن رفضها لبعض الآيات القرآنية لا يزال يمثل مقاربة بالغة التشدد، لا يجرؤ علىٰ متابعتها إلا نفر قليل من المفسرين المسلمين.

وثمة مثال آخر لمثقف تقدم بمقاربة موضوعيةٍ في فهم القرآن جديدةٍ موجَّهة، هو الجنوب إفريقي، فريد إسحاق (Farid Esack) (ولد في ١٩٥٩)، في كتابه «**القرآن، الحرية والتعددية: منظور إسلامي للتضامن بين الديانات ضد الاضطهاد**» *(Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression)*، الذي تجلت فيه بعمق تجربة المؤلف الشخصية في مكافحة الفصل العنصري، فقد تغيا أن ينظر إلىٰ القرآن بوصفه نصًا يهدف قبل كل شيء إلىٰ تحرير الناس من الاضطهاد، كما تمثل ذلك في كفاح محمد ﷺ ضد المجتمع المكي. ولذلك من الممكن تفسيره -استنادًا إلىٰ أفكار الكرامة الإنسانية، والمساواة، والحرية- علىٰ نحو يبدو معه أساسًا للحرب علىٰ الظلم والاضطهاد، سواءٌ أكان الأنصار في هذه الحرب مسلمين أم نصارىٰ، أم غيرهم.

وليس يخفىٰ أن هذه المقاربات جميعًا متفقةٌ -مهما اختلفت مناهجها، واختلف أصحابها- في أن الغاية من التفسير محددة سلفًا. وقل مثل ذلك في

معظم التفاسير الحداثية التي لا تتوفر علىٰ موضوع بعينه، حتىٰ عندما تستند إلىٰ مباحثات هرمنيوطيقية مفصَّلة: فمضمارها في العادة الأخلاقُ الاجتماعية، وغايتها الجلية أن تخلع علىٰ القرآن تفسيرًا يوافق الأفكار المعاصرة في حقوق الإنسان، وفي الديمقراطية. وهذا الذي ذكرناه ظاهر في المِيسَم التفسيري لما يعرف بـ«مدرسة أنقرة» في تركيا:

> **لم تزل رؤية أصحاب المراجعات** (revisionists) مقصورةً علىٰ نمط واحد من القضايا: الأخلاق . . . وليس للهرمنيوطيقا [التفسير] بعد ذلك إلا وظيفة آلية محضة: فنحن نعلم ما في القرآن، الأخلاق. ونحن نعلم ما يجب أن يُستخرج، الأخلاق الحديثة. ولم يبق إلا أن نعرف كيف يمكن استخراجها؟ فأمست الهرمنيوطيقا أشبهَ بمِفتاح العُلَب . . . وأمست المقاربات التفسيرية وقد أحدق بها خطرُ أيلولتِها إلىٰ [تصانيفَ] دفاعيةٍ (apologetics) محضة. والمدافعون (يستخدمون) نصوصهم، ولا يجرؤون علىٰ إعادة تشكيل قضاياهم. (كورنر ٢٠٠٥: f.٢٠٤).

وقد قدم الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سروش (سروش) وسيلة للخروج من هذه المعضلة، تتلخص في الفرضية القائلة بأن كل تفسير لدين من الأديان ينطلق من الفرضيات ومن التوقعات التي ينوطها الناس بهذا الدين، فإذا توقعوا أن يُمدهم بنظام اجتماعي متكامل (وهذا هو نموذج «الحد الأقصىٰ من التوقعات»)، فإن هذا ما سيبحثون عنه فيه، ومن الممكن أن يجدوا في المصادر الدينية إشارات تمكنهم مما يريدون، ولكن ذلك لا يعني أن هذا هو المضمون أو المعنىٰ الحقيقي للنص الديني. وفي رأي سروش أن القرآن مصروف في الأساس إلىٰ الحديث عن الله وعن اليوم الآخر؛ أي «نموذج الحد الأدنىٰ من التوقعات»، وأن أحكامه المتعلقة بالقضايا الدنيوية، كالأخلاق الاجتماعية والقانون، ذات أهمية ضئيلة، تقبل التغيير والتكييف علىٰ وفق الظروف الحديثة. وعلاوةً علىٰ ذلك، تستند فرضية التوقعات لدىٰ سروش علىٰ القول بأن الدين وحده غير كاف في حل المشكلات الوجودية، لأن توقعات الفرد إنما تتشكل بواسطة الظروف غير الدينية، وهذه الظروف حاسمة في تحديد الدين الذي تتصل

أسبابه بها. ولذلك كان التعويل على العقل البشري وعلى الإفادة من مجالات الفلسفة والتاريخ والعلم [التجريبي] ضروريًا للوصول إلى تصور مقبول للعقيدة الدينية، ولتفسير النص المقدس (انظر سروش ١٩٩٨). والحق أن سروش -إذ أبى اتخاذ القرآن مصدرًا للقانون والأخلاق، واستمدهما من مصادر أخرى، كالمعايير العالمية لحقوق الإنسان- قد باين جماعة المفسرين الإصلاحيين مباينةً كبيرة، وليس من شك في أن ذلك بأثرٍ من تجاربه مع الجمهوزية الإسلامية.

(٧)

العودة إلى القرآن، وإلى الصدر الأول (Early *Umma*)

ويتمثل النموذج المعارض لهذه المقاربات، التي تهدف إلى فهم القرآن في ضوء متطلبات المجتمع الحديث، في المثقفين الإسلاميين الذين اعتمدوا على الموروثات الإصلاحية للاتجاه النصي (scripturalism) والإحيائي (revivalism)، فقد نافحوا عن العودة إلى المصدرين الأصليين، القرآن والسنة، وأرادوا أن يُخلُّوا بينهما وبين مؤمني اليوم، وألا يقوم دونهما حجاب من كلام الناس، فلا ينبغي أن تتقيد الصلة المباشِرة للقرآن بالمسلمين المعاصرين بتفاسير سابقة، ولا بمساعٍ تروم حملَ القرآن على موافقة الأفكار الحديثة، بل إن عكسَ ذلك هو المقصود، وهو أن يسير المجتمع المعاصر على وفق الهدي القرآني.

على أن أشهر عملين يمثلان هذا النوع، وهما «**في ظلال القرآن**» (١٩٥١-٦٥)، لسيد قطب، و«**تفهيم القرآن**» (١٩٤٢-٧٢)، لأبي الأعلى المودودي (١٩٠٣-٧٩) -اللذان كان لهما تأثير واسع- لا يُعرفان بكونهما من كتب التفسير الصريحة، ولكنهما تأملات في معاني القرآن، تنصرف إلى الجوانب الروحية والعاطفية لرسالته أكثر مما كانت تفعله معظم التفاسير الحداثية، وتفاسير ما قبل الحداثة. ولهما عناية كذلك بالسياقين الداخلي والتاريخي للآيات، فلا يجنحان إلى تفسيرها ذلك التفسيرَ الشائع المفكَّكَ المشعَّث. ومن الواضح أن مقاربتهما قد تشكلت من منظور أيديولوجي، يرى أن القرآن هو وثيقة الأمة الإسلامية النموذجية

في عهدها الأول، التي يتعين علىٰ مسلمي اليوم أن يتأسوا بها. وإذا كان ذلك كذلك، فلا موضع في هذه المقاربة للتناقض، ولا للغموض، ولا للتطور التاريخي في موقف القرآن من القضايا الاجتماعية، فالرسالة القرآنية محكَمة، شاملة، تقدم نموذجًا لمجتمع بشري مثالي، لا يحكمه سوىٰ الإسلام. وجدير بالذكر أن محاولتهما البرهنةَ علىٰ أفضلية «المجتمع الإسلامي الصحيح» علىٰ النماذج الغربية تتميز بنزعات دفاعية غالبًا.

(٨)
صراعات ونقد

والحق أن هناك الكثير من النقد الجادِّ، غير الجدلي، الذي وجهه مسلمون وغيرُ مسلمين إلىٰ جميع المقاربات التفسيرية التي مرت بنا تقريبًا. بل لقد لقي كثير من أنصار المقاربات التفسيرية الجديدة للقرآن، ولا سيما في العالم العربي وفي جنوب آسيا، كراهية شديدة، بلغت في بعض الحالات حد الاضطهاد والاعتداء، فقد عُدَّ تشككهم في التفاسير المستقرة للقرآن طعنًا في قدسية الكتاب المقدس نفسه، ورأىٰ علماءُ الدين -ولعلهم محقون في ذلك- الدعوةَ إلىٰ المرونة والتعددية في تفسيره نيلا من هيمنتهم علىٰ الشرعية الدينية، وهو أمر غدا شديدَ الخطورة بعد أن فقد هؤلاء -منذ القرن التاسع عشر- كثيرًا من مكانتهم في قطاعات مهمة من المجتمع، كالتعليم والقضاء.

وتخوفت كثير من الحكومات -علاوةً علىٰ ذلك- من فتح مجال تفسير القرآن أمام التعددية في وجهات النظر المشروعة، التي تتفق مع كثير من المُثُل الاجتماعية؛ لأن هذه الحكومات تدعو إلىٰ إسلام ذي أيديولوجية واحدة، وكثيرًا ما تعقد تحالفًا مع المؤسسات الدينية طلبًا لبلوغ هذه الغاية؛ ولذلك تراها شديدة الحرص علىٰ الدفاع عن المفهوم الوهمي للحقيقة الدينية الواحدة التي لا تقبل النقاش. وقد جرىٰ الإسلاميون في مضمار هذا المفهوم الوهمي أيضًا، ولكن بمضمون مختلف، فتخوفوا كذلك من الأفكار الحداثية النسبية (ڤيلانت ١٩٩٦).

وقد كان توثقُ أسباب كثير من المثقفين الحداثيين -ولا سيما من الأكاديميين، كمحمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠) مثلا- بأفكار الفلسفة الغربية والسيميوطيقا [السيميائية، علم العلامات]، أو بالدراسات الأدبية، مما ضاعف التوجس من النظريات التفسيرية الجديدة، أو مما ضرب الحجاب بينها وبين علماء الدين التقليديين أن يفهموها.

وقد دعت هذه الصعوباتُ الباحثَ الكويتي الأصل، خالد أبو الفضل (ولد في ١٩٦٣)، وهو أستاذ القانون في إحدىٰ الجامعات الأمريكية ومفكر إصلاحي، إلىٰ أن يستحث المثقفين المسلمين علىٰ توخي الحذر عند استحضار الخطابات الغربية في مجال تفسير القرآن، وعند الرفض الصريح أو الضمني للموروث الفكري الإسلامي؛ لأن ذلك يقلل فرصتهم جدًّا في الحظوة بالقبول لدىٰ أولئك الذين يُخاطَبون عادةً بالجهود التفسيرية التنقيحية؛ وهم سائر المسلمين. بل لا بد أن يتخذوا من «التجربة الإسلامية» منطلقًا لتفسيراتهم، وأن يصدروا عنها (أبو الفضل ٢٠٠١ : ٩٩-١٠٠). والواقع أن بعض الإصلاحيين المسلمين المذكورين في هذا الفصل يحظىٰ بمكانة مرموقة في الأوساط الأكاديمية الغربية، وفي مجال الحوار بين الأديان، ولكن تأثيرهم في العالم الإسلامي ضعيف نسبيًّا؛ لأن هذا التأثير يتوقف بقوة علىٰ المنطقة التي يمارسون فيها نشاطهم، وعلىٰ اللغات التي ينشرون بها كتبهم، وآية ذلك أن التفاسير الإصلاحية حظيت في تركيا وإندونيسيا -مثلا- بقبول أوسع مما حظيت به في العالم العربي، وفي باكستان. ولعل لنا أن نتساءل عما إذا كانت «التجربة الإسلامية» التي دعا أبو الفضل إلىٰ أن تكون منطلقًا للجهود التفسيرية الإصلاحية، تعد مفهومًا واضح الدلالة، علمًا بأن المسلمين تتأثل جذورهم في المجتمعات الغربية يومًا بعد يوم. بل إن التجارب الإسلامية في البُلدان ذات الأغلبية المسلمة مختلفة اختلافًا كبيرًا، كما أنها تمر بتغيرات هائلة.

وعلىٰ الرغم من احتدام الجدل حول حدود التفسير المشروع للقرآن، فإن مجال التفسير القرآني قد غدا شديد التشظي، ويبدو أنه لا مفر من مزيد من التعددية. وفي المائة والخمسين سنة الأخيرة، أصبح القرآن أكثر مركزية في

الجهود التي يبذلها المسلمون لإعادة بناء الدين، مع تراجع في أهمية الحديث. كما أن ثمة اتجاهًا متصاعدًا يلتمس في القرآن التوجيه الأخلاقي، والعملي، والفقهي، ويعده نصًا محكم النسج، ذا رؤية موحَّدة. ومع ذلك، تثير الغاية المرجوة من هذا الاتجاه، والمضامين التي اشتملت عليها هذه الرؤية جدلا غير مسبوق.

المراجع

Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.

Amin, M., and Kusmana (2005). Purposive Exegesis: A Study of Quraish Shihabs Thematic Interpretation of the Quran. In A. Saeed (ed.), *Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 67-84.

(Amin) أمين، قاسم (١٨٩٩). تحرير المرأة. القاهرة: الترقي.

Baljon, J. M. S. (1961). *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: Brill.

Baljon, J. M. S. (1977). A Comparison between the Quranic Views of Ubayd Allah Sindhi and Shah Wali Allah. *Islamic Studies* 16: 179-88.

Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchical Interpretations of the Quran*. Austin: University of Texas Press.

(Bint al-Shati) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن (١٩٦٢-٩). التفسير البياني للقرآن الكريم. القاهرة: دار المعارف.

(Bint al-Shati) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن (١٩٨٦). قراءة في وثائق البهائية. القاهرة: مركز الأهرام.

Brown, D. (1998). The Triumph of Scripturalism: The Doctrine of naskh and its Modern Critics. In E. H. Waugh and f. M. Denny (eds.), *The Shaping of an*

American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman. Atlanta: Scholars Press, 49-66.

Campanini, M. (2011). *The Quran: Modern Muslim Interpretations.* London: Routledge.

Dallal, A. (2000). Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought. *Islamic Law and Society* 7: 325-58.

Dallal, A. (2010). The Origins and Early Development of Islamic Reform. In R. W. Hefner (ed.), *The New Cambridge History of Islam, vi: Muslims and Modernity: Culture and Society since 1800.* Cambridge: Cambridge University Press, 107-47.

(Darwaza) دروزة، محمد (١٩٦٢). التفسير الحديث. السور مرتبة حسب النزول. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

Dudoignon, S. A., K. Hisao, and K. Yasushi (eds.) (2006). *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication.* London: Routledge.

Esack, f. (1977). *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression.* Oxford: Oneworld.

(al-Ghazali) الغزالي، محمد (١٩٩٢-٥). نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم. القاهرة: دار الشروق.

Gorke, A. (2010). Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet. *Die Welt des Islams* 50: 60-116.

([Khan] Hasan) حسن خان، صديق (١٩٩٢). فتح البيان في مقاصد القرآن. بيروت: المكتبة العصرية.

(Hawwa) حوىٰ، سعيد (١٩٨٥). الأساس في التفسير. القاهرة: دار السلام.

Hermansen, M. (1996). *The Conclusive Argument from God: Shah Wali Allah of Delhis* Hujjat Allah al-baligha. Leiden: Brill.

الجابري، محمد (٢٠٠٦). مدخل إلى القرآن الكريم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (al-Jabiri)

الجابري، محمد (٢٠٠٨-٩). فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (al-Jabiri)

Jalbani, G. N. (1967). *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi.* Lahore: Ashraf.

الجزائري، أبو بكر (١٩٩٤). أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. المدينة: مكتبة العلوم والحكم. (al-Jazairi)

Jomier, J. (1954). *Le Commentaire coranique du Manar.* Paris: Maisonneuve.

Khalifa, R. (1981). *The Computer Speaks: Gods Message to the World.* Tucson, AZ: Renaissance Productions.

خليفة، رشاد (١٩٨٣). معجزة القرآن الكريم. بيروت: دار العلم للملايين. (Khalifa)

Klausing, K. (2014). Two Twentieth-Century Exegetes between Traditional Scholarship and Modern Thought: Gender Concepts in the *tafsirs* of Muhammad Husayn Tabatabai and al-Tahir b. Ashur. In J. Pink and A. Gorke (eds.), *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre.* Oxford: Oxford University Press, 419-40.

Korner, f. (2005). *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam.* Wurzburg: Ergon.

al-Mawdudi, A. (1988-2010). *Towards Understanding the Quran: English Version of Tafhim al- Quran.* Leicester: Islamic Foundation.

Mir, M. (1986). *Coherence in the Quran: A Study of Islahis Concept of nazm in Tadabbur-i Quran.* Indianapolis: American Trust.

Mir, M. (1993). The Sura as a Unity: A Twentieth Century Development in Quran Exegesis. In G. R. Hawting and A. A. Shareef (eds.), *Approaches to the Quran.* London: Routledge, 211-24.

Oevermann, A. (1993). *Die Republikanischen Bruder im Sudan: Eine islamische Reformbewegung im zwanzigsten Jahrhundert.* Frankfurt: Lang.

hlander, E. (2009). Modern Quranic Hermeneutics. *Religion Compass* 4/3: 620-36.

Pink, J. (2011). *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen.* Leiden: Brill.

Pink, J. (2014). Where Does Modernity Begin Muhammad al-Shawkani and the Tradition of *tafsir.* In J. Pink and A. Gorke (eds.), *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre.* Oxford: Oxford University Press, 323-60.

Poonawala, I. K. (1993). Muhammad Izzat Darwazas Principles of Modern Exegesis: A Contribution toward Quranic Hermeneutics. In G. R. Hawting and A. A. Shareef (eds.), *Approaches to the Quran.* London: Routledge, 225-46.

(al-Qasimi) القاسمي، جمال الدين (١٩٥٧). محاسن التأويل. دار إحياء الكتب العربية.

(Qutb) قطب، سيد (١٩٨٢). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق.

Rahman, f. (1980). *Major Themes of the Quran.* Minneapolis: Bibliotheka Islamica.

Rahman, f. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: Chicago University Press.

(Rida) رضا، محمد رشيد، ومحمد عبده (١٩٤٧). تفسير القرآن الحكيم [تفسير المنار]. القاهرة: دار المنار.

Saeed, A. (2004). Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Quran. In Taji-Farouki 2004, 37-66.

Saleh, W. (2004). *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Quran Commentary of al-Thalabi.* Leiden: Brill.

Saleh, W. (2010). Preliminary Remarks on the Historiography of *Tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach. *Journal of Quranic Studies* 12: 6-40.

شحرور، محمد (١٩٩٢). الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة. القاهرة: سينا. (Shahrur)

شلتوت، محمود ([١٩٦٠]). تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى. القاهرة: دار القلم، ١٣٧٩. (Shaltut)

الشوكاني، محمد (١٩٩٤). فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير. المنصورة: دار الوفاء. (al-Shawkani)

Shihab, M. Q. (1996). *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat.* Bandung: Mizan.

Soroush [Surush], A. [A.] (1991). *Qabd wa bast-i tiurik-i shariat: Naza riyya-yi takamul-i marifat-i dini.* Tehran: Sirat.

Soroush [Surush], A. [A.] (1998). Text in Context. In C. Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook.* Oxford: Oxford University Press, 244-51.

Syamsuddin, S. (2009). *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung.* Wurzburg: Ergon.

Taha, M. M. (1987). *The Second Message of Islam.* Syracuse: Syracuse University Press.

Taji-Farouki, S. (2004). *Modern Muslim Intellectuals and the Quran.* Oxford: Oxford University Press.

Tottoli, R. (1999). Origin and Use of the Term *Israiliyyat* in Muslim Literature. *Arabica* 46: 193-210.

Troll, C. (1978). *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology.* New Delhi: Vikas.

Vahdat, f. (2004). Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: The Intersubjective Hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari. In Taji-Farouki 2004, 193-224.

Wadud, Amina (2006). *Inside the Gender Jihad: Womens Reform in Islam.* Oxford: Oneworld.

Wadud-Muhsin, Amina (1992). *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Womans Perspective.* Oxford: Oxford University Press.

Wielandt, R. (1996). Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprachs uber neue hermeneutische Zugange zum Korantext. In S. Wild (ed.), *The Quran as Text.* Leiden: Brill, 257-82.

Wielandt, R. (2002). Exegesis of the Quran: Early Modern and Contemporary. In J. D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Quran.* Leiden: Brill, ii. 124-42.

Yasushi, K. (2006). Al-Manar Revisited: The Lighthouse of the Islamic Revival. In Dudoignon et al. 2006, 3-39.

فهـرس الأعـلام

فهرس الأعلام(1) (*)

(أ)

---

(١) أود أن أشكر الصديقين العزيزين الدكتور أيمن عيسىٰ، والأستاذ عبد الله فضل الله (باحث الدكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة) علىٰ ما بذلاه من معونة كبيرة في إعداد هذا الفهرس. (المترجم)

(*) تنبيه: لم نُغفل -في ترتيب الأسماء- لفظتي (أبو) و(ابن)، وإنما أوردناها جميعًا في حرف الألف، بحسب ترتيب الحرف التالي، فـ(ابن حجر) -مثلًا- يسبق (ابن حزم)، وهكذا. (المترجم)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)